BIBLIOTECA VIRTUAL DE CIÊNCIAS HUMANAS

OS AFRICANOS NO BRASIL

Raymundo Nina Rodrigues

Raymundo Nina Rodrigues

Os Africanos no Brasil

Rio de Janeiro
2010

Esta publicação é parte da Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais – www.bvce.org

Centro Edelstein de Pesquisas Sociais

Presidente: Joel Edelstein
Diretor: Bernardo Sorj
Coordenadora da coleção: Dayse de Marie Oliveira

Centro Edelstein de Pesquisas Sociais
www.centroedelstein.org.br
Rua Visconde de Pirajá, 330/1205
Ipanema – Rio de Janeiro – RJ
CEP: 22410-000. Brasil
Contato: bvce@centroedelstein.org.br

SUMÁRIO

PREFÁCIO

Este livro é como o tesouro dos Niebelungen, guardado por Fafnir: trazia a desgraça àquele que consigo o retivesse.

Bem adiantada já estava a sua impressão na Bahia, à pág. 280, quase ao fim do sétimo capítulo de um volume em 8º grande, quando, em 1906, o seu preclaro autor morreu inopinadamente em Paris. Se bem que doentio, Nina Rodrigues se finou a bem dizer de repente.

O mestre, porém, deixara escola e discípulos. Um destes, e dos mais ilustres, Oscar Freire, chamou a si a tarefa de entregar ao público a obra interrompida. Foram-lhe confiados os capítulos impressos, originais, notas, vasta documentação fotográfica.

Discípulo por nossa parte de Oscar Freire, seu amigo que muito lhe queria, frequentando-lhe a casa, nela conhecemos todo esse vasto material, naquela confusão e desordem, que dominavam o gabinete do jovem e malogrado professor.

Depois, Oscar Freire se transferiu para São Paulo e consigo carregou todo esse depósito. Sobreveio a morte ainda mais inesperada de Oscar Freire.

Às mãos da viúva de Nina Rodrigues voltou parte daquele material, a que acompanhava esta nota do próprio punho de Oscar Freire: "Nina Rodrigues, quando a morte o surpreendeu, condensava num valioso livro – O PROBLEMA DA RAÇA NEGRA NA AMÉRICA PORTUGUESA – os notáveis estudos que vinha fazendo a respeito havia quinze anos (1890-1905). Eu conhecia o plano da obra, os pormenores de alguns capítulos, o material de outros, e sobre o estudo de certas questões conversara o mestre muitas vezes comigo. Sabia o trabalho muito adiantado. Na qualidade de seu sucessor na Faculdade da Bahia, julguei um serviço de letras pátrias encarregar-me de organizar os últimos originais e publicar a obra. O meu pedido à Exma. viúva do meu mestre foi deferido. Vieram-me os originais, as notas e as provas já impressas".

Aquilo a que Oscar Freire chamava provas eram os cadernos definitivamente impressos do livro, que, como acima dissemos, já alcançavam até a pág. 280.

Dezessete anos esteve em poder de Oscar Freire o trabalho de Nina Rodrigues, e mais a sua documentação complementar.

Entretanto, a sua morte ainda foi levada à conta dos maus fados da obra interrompida.

Nunca mais, porém, ouvíramos falar no livro que se dizia fatídico.

Um dia, na Câmara dos Deputados, um dos quais era Basílio de Magalhães, escutamos a este, a propósito dos contos de KIBUNGO, uma alusão ao trabalho do grande professor baiano.

A esse tempo já residia aqui no Rio a viúva Nina Rodrigues, e por seu intermédio procuramos saber do paradeiro do livro em apreço.

E então nos foi confiado o material desfalcado que lhe voltara às mãos.

Depois, numa das nossas viagens à Bahia, em férias parlamentares, fomos descobrir na Libro-Tipografia Almeida todas as restantes folhas impressas que trouxemos para o Rio. Aqui, vimos que não era igual o número de cada um dos cadernos, de maneira que, tomando por medida o caderno que continha menor número de exemplares, organizamos vários volumes, a alguns dos quais colocamos um falso frontispício deste teor: DR. NINA RODRIGUES – O PROBLEMA DA RAÇA NEGRA – NA AMÉRICA PORTUGUESA – BAHIA LIBRO-TIPOGRAFIA ALMEIDA – 15 RUA DOS ALGIBEBES – 1905.

O livro assim constituído ia até a pág. 280, faltando-lhe as páginas 153, 154, 155 e 156, que compreendiam um vocabulário de cinco línguas africanas.

A vários intelectuais fizemos presente desses exemplares, e sobre um deles foi que o Sr. João Ribeiro escreveu -no JORNAL DO BRASIL um artigo a respeito de Nina Rodrigues.

Mais tarde, em 1931, voltamos à Bahia. E, de pesquisa em pesquisa, fomos à Faculdade de Medicina. Nesta, solicitamos a cooperação do atual proprietário da cadeira de Medicina Legal. Na Faculdade está o INSTITUTO NINA RODRIGUES, onde deveria haver papéis do eminente cientista patrício. De fato, lá estava uma pasta de originais seus, e, entre eles, foi com alvoroço que descobrimos, em parte já em provas, o vocabulário das cinco

línguas africanas, o final do capítulo sétimo deste livro também já em provas, e o seguinte capítulo oitavo ainda manuscrito, – material todo este sem nenhuma conexão com o restante que lá se achava, e que só um conhecedor das páginas impressas do livro o poderia relacionar com ele. Felizmente, o Dr. Estácio de Lima pôs para logo à nossa disposição tudo que fora encontrado, e que recolhemos com a grande alegria de quem salva um trabalho precioso, impossível mais de se reconstituir ou refazer no Brasil, com a extinção dos negros africanos, que Nina Rodrigues ainda conheceu, estudando-os fundamente sob todos os aspectos, dentro de quinze dilatados anos.

E, achando na pasta do INSTITUTO da Bahia o frontispício e o próprio índice do livro, tudo por letra de Nina Rodrigues, – verificamos que a obra tinha um título comum – O PROBLEMA DA RAÇA NEGRA NA AMÉRICA PORTUGUESA, e que seria em vários volumes, sendo o primeiro denominado – OS AFRICANOS NO BRASIL, o qual é justamente o trabalho que o leitor tem em mãos.

Parece, porém, que ao capítulo oitavo falta alguma coisa que o remate, – apesar de, no espólio de Nina Rodrigues, haver dele dois manuscritos – um, com a versão primitiva, e outro, cópia do primeiro.

À pág. 186 deste livro, no quarto parágrafo do capítulo quinto, intitulado – SOBREVIVÊNCIAS AFRICANAS, escreveu Nina Rodrigues:

> Língua, religião, festas e tradições, folclore, etc., dos colonos pretos do Brasil, tais manifestações serão sucessivamente examinadas, com mais ou menos amplitude, consoante as forças dos tratadistas nos capítulos seguintes, a que porá termo ou um fecho, curto ensaio sobre a criminalidade negra, onde se descobrirá ensejo para ligeira excursão nos domínios dos conceitos de moral e de justiça dos povos pretos, introduzidos no Brasil pelo tráfico.

Ainda no espólio do INSTITUTO baiano havia um ensaio sob o título – A SOBREVIVÊNCIA PSÍQUICA NA CRIMINALIDADE DOS NEGROS NO BRASIL. São quatro folhas de papel almaço, escritas em toda a largura, de um estudo incompleto, que assim termina: "É, porém, dos sentimentos e das práticas religiosas dos negros que provieram para o"... E aqui se interrompe e suspende o manuscrito, que pomos como o derradeiro capítulo desta obra, transcrevendo-o até o último período, que imediatamente antecede aquela

frase truncada. Ao menos assim salvamos o pensamento e as ideias capitais do mestre, e ficamos a saber qual a sua orientação neste sentido. Aliás, .esta poderia ser reconstituída quase que com as próprias palavras de Nina Rodrigues, através dos seus livros e das suas memórias, especialmente de L'ANIMISME FETICHISTE DES NÈGRES DE BAHIA, METISSAGE, DÉGÉNÉRESCENCE ET CRIME, ATAVISME PSYCHIQUE ET PARANOIA e LA PARANOIA CHES LÊS NÈGRES. Em nota à INTRODUÇÃO desta obra, revela Nina Rodrigues que estava também trabalhando numa. memória – LA DÉGÉNÉRESCENCE PSYCHIQUE ET MENTALE CHEZ LES PEUPLES MÉTIS DES PAYS CHAUDS, e da qual, desgraçadamente, não achamos vestígio. Seria mais um elemento de estudo sobre tão curioso assunto.

Há vinte e seis anos que esta obra se começou a imprimir, para não mais se lhe tocar, permanecendo assim longamente trancada e interrompida pela superstição e pela morte.

Ninguém lhe queria pôr as mãos, com receio dos seus nefastos sortilégios.

Durante esse decurso de tempo, principalmente sobre a África, sobre os negros, se escreveu toda uma vasta biblioteca. Viajantes, cientistas, naturalistas, exploradores, estudiosos de toda a ordem se embrenharam pelo continente negro, donde trouxeram revelações surpreendentes. Refizeram-se os antigos conceitos de antropologia e etnografia. A questão da desigualdade das raças foi vista a uma luz diferente. O negro reabilitou-se. Com as hipóteses e as investigações originais de Frobenius, trinta anos de labor tenacíssimo e ininterrupto, – se verificou para a parte da África hoje barbarizada, principalmente o Congo e o Sudão, a existência histórica de antiga e apreciável cultura.

Não podemos hoje, com Pearson, sancionar a nossa negralização, nem, com Lapouge, conceber o Brasil como uma nação de pretos.

As conclusões de Nina Rodrigues, já anunciadas nas RAÇAS HUMANAS E A RESPONSABILIDADE PENAIS NO BRASIL, são por demais pessimistas, e aqui ainda ressaltam das páginas finais da INTRODUÇÃO. Não seria leal, a tantos anos de distância, discutir agora as consequências a que chegou o mais notável frequentador dos estudos sobre o negro no Brasil.

Sejam quais forem os resultados que hajam firmado os grandes antropologistas atuais, – Papillault, Bunak, Dixon, Stolywho, Tchepurkowski, Czekanowski e tantos outros, – a verdade é que, sobretudo sob o ponto de vista objetivo, são insubstituíveis e indispensáveis as revelações de Nina Rodrigues, que, com longa paciência de beneditino, apreciável agudeza de espírito, forte independência mental, perfeita probidade de espírito e sério domínio da correlata ciência do seu tempo, – proveitosa e carinhosamente estudou os últimos africanos no Brasil.

E o livro, que hoje se publica, é a síntese dessas pacientes, demoradas e graves investigações científicas.

Rio, Ipanema, 18 de janeiro de 1933.

HOMERO PIRES.

É uma vergonha para a ciência no Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e religiões africanas.

Quando vemos homens, como Bleek, refugiarem-se dezenas e dezenas de anos nos centros da África somente para estudar uma língua e coligir uns mitos, nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas cozinhas, como a América em nossas selvas, e a Europa em nossos salões, nada havemos produzido nesse sentido! É uma desgraça.

Bem como os portugueses estanciaram dois séculos na Índia e nada ali descobriram de extraordinário para a ciência, deixando aos ingleses a glória da revelação do sânscrito e dos livros bramínicos, tal nós vamos levianamente deixando morrer os nossos negros da Costa como inúteis, e iremos deixar a outros o estudo de tantos dialetos africanos, que se falam em nossas senzalas! O negro não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e mau grado sua ignorância, um objeto de ciência.

Apressem-se os especialistas, visto que os pobres moçambiques, benguelas, monjolos, congos, cabindas, caçangas... vão morrendo. O melhor ensejo, pode-se dizer, está passado com a benéfica extinção do tráfico. Apressem-se, porém, senão terão de perdê-lo de todo.

Sílvio Romero, "Estudos sobre a Poesia Popular do Brasil", Rio, 1888, págs. 10 e 11.

INTRODUÇÃO

Sumário:

O problema "O Negro" no Brasil. Dificuldades do seu estudo: suscetibilidades que provoca; suas origens e improcedência. Negação da existência de um problema "O Negro" no Brasil. Este não é o da existência da Raça Negra mais ou menos pura como nos Estados Unidos: é o da utilização e valor social do Mestiço. Fórmula do problema; elementos variados de cujo conhecimento depende a sua solução: carência ou deficiência desses conhecimentos no Brasil; necessidade imperiosa de adquiri-los. O conhecimento científico dos colonos negros representa um dos mais importantes; o presente livro, consagrado ao seu estudo, é escrito como um subsídio a esse *desideratum*.

Bem arredio do meu espírito andava, por certo, o pensamento de que os modestos ensaios, tentados em 1890 a benefício da clínica sobre imunidades mórbidas das raças brasileiras[1] e, mais tarde, prosseguidos nas suas aplicações médico-legais às variações étnicas da imputabilidade e da responsabilidade penal[2], viessem colocar- me um dia face a face com essa esfinge do nosso futuro — o problema “o Negro” no Brasil. Mas a ampliação do quadro não fez ao médico perder de vista o seu objetivo. Ao contrário foi este que, como fio condutor, o levou a sentir e a tocar, no âmago de uma população de aparências juvenis e vigorosas, possíveis germes de precoce decadência que mereciam sabidos e estudados, em busca de reparação e profilaxia. Ao restrito e primitivo intuito do perito, forrava agora uma transcendente questão de higiene social. E numa e noutra face o problema deixava ao médico a sua inteira liberdade de ação.

Não creio seguramente que a esse problema se lembre alguém de contestar importância. Mas para uns será ele assunto delicado e melindroso de tratar, fácil de ferir suscetibilidades respeitáveis. Para outros, fantasista ou imaginosa descoberta de um problema étnico inexistente no Brasil, onde, de viva força e por este modo, servil espírito de imitação pretende reproduzir em tudo o paradigma dos Estados Unidos.

Na primeira alternativa, a nossa doentia preocupação de personalidades, que só aos desabusados da capacidade e direito de discutir as questões de princípio, se complica efetivamente, no caso particular, de uma nota curiosa de psicologia de povo composito.

Há flagrante injustiça no zelo de que pomos em defender os foros da nossa linhagem. Desabrida a intolerância para com os portugueses. Não há quem não se julga autorizado a depreciá-los, a deprimi-los. Como que pesa e envergonha o sangue português que nos corre nas veias e a cada passo, por vezes sem noção da mais elementar urbanidade, clamamos a altos brados que a nossa decadência provém da incapacidade cultural dos Lusitanos, da baixa estirpe dos degradados, galés e prostitutas mandados para colonizar o país. E ninguém aí descobre todavia uma parte de ofensa pessoal que lhe possa caber.

---

[1] Nina Rodrigues, “Antropologia patológica: Os mestiços”, *in Brasil –Médico*, 1890.
[2] Nina Rodrigues, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, Bahia, 1894.

Diversa é a situação se; de público, se tem de tratar do Indígena, do Negro ou do Mestiço. A inconveniência, as suscetibilidades pessoais são para logo invocadas como irritantes mordaças. Refolha se a linguagem, mitigam-se os conceitos, é instintiva a tendência a exagerar a benevolência dos juízos; nem basta calar a verdade, urge fantasiar dotes, exaltar qualidades mesmo comuns ou medíocres.

Por ser estranha e injusta, não deixa de ter uma explicação lógica e natural esta singular disposição de ânimo. Imerge as suas raízes na psicologia dos sucessos mais culminantes da nossa curta vida histórica. A animosidade contra os portugueses é um resquício da estratificação dos sentimentos de oposição e antagonismo que elaboraram e fizeram a emancipação política da antiga Colônia. A intuscepção social que, dando a ela o preciso desenvolvimento econômico e político, preparava a separação, carecia, para a luta da independência, do concurso de um antagonismo de sentimentos, forte bastante para quebrar os laços da continuidade afetiva entre Brasileiros e portugueses e dar-nos a consciência de uma vida autônoma. Era a vasta elaboração inconsciente, na alma do futuro povo, desse elemento sentimental promotor de todas as ações humanas e o único capaz de trazer as ideias da região fria e indiferente da simples verificação intelectiva, para o terreno da volição executora. Escassos, porém, eram os elementos e ocasiões oferecidos a esse trabalho. Afora a terra e os Indígenas, tudo era português, aqui, civilização como habitantes. Forçoso volver ao Índio que, para a Metrópole como para a Colônia, tinha sido em todos os tempos o elemento estranho a combater e a dominar. Então não eram tidos em conta os Negros, que se consideravam simples máquinas de trabalho. Nem estava formada a consciência da intervenção e influência futuras do Mestiço, a quem, aliás, ficava reservado papel tão culminante. Daí a animosidade, a depreciação do Português; a simpatia e a exaltação do Índio considerado o elemento nacional por excelência. Para a luta da independência, mestiços e brancos se mascaravam mesmo de índios, tomando ao tupi-guarani os seus cognomes e apelidos de família.

Depois tocou a vez ao Negro. A extinção da escravidão no Brasil não foi a solução, pacífica ou violenta, de um simples problema econômico. Como a extinção do tráfico, a da escravidão precisou revestir a forma toda sentimental de uma questão de honra e pundonor nacionais, afinada aos reclamos dos mais nobres sentimentos humanitários. Para dar-lhe esta

feição impressionante foi necessário ou conveniente emprestar ao Negro a organização psíquica dos povos brancos mais cultos. Deu-se-lhe a supremacia no estoicismo do sofrimento, fez-se dele a vítima consciente da mais clamorosa injustiça social. Em tal emergência podia protestar, debalde, contra estes exageros a História toda, que nos mostra a escravidão como um estádio fatal da civilização dos povos; em vão continuaria a oferecer-lhe tácito desmentido a África inteira, onde a intervenção dos Europeus não conseguiu diminuir sequer a escravidão; sem fruto podia clamar o exemplo dos nossos Negros e Mestiços, livres ou escravizados, que continuavam a adquirir e a possuir escravos. O sentimento nobilíssimo da simpatia e piedade, ampliado nas proporções de uma avalanche enorme na sugestão coletiva de todo um povo, ao Negro havia conferido, ex-autoridade própria, qualidades, sentimentos, dotes morais ou ideias que ele não tinha, que ele não podia ter; e naquela emergência não havia que apelar de tal sentença, pois a exaltação sentimental não dava tempo nem calma para reflexões e raciocínios. Em compensação, inconscientemente, nesta ilusão benéfica e progressista, operava-se para o Brasil a maior e a mais útil das reformas, — a extinção da escravidão.

Não há, de fato, problema social que possa levar a palma ao abolicionista na demonstração do poder invencível destas transformações no sentir de um povo. E disto como exemplo nenhum mais eloquente do que o do povo inglês, tipo legendário de impassibilidade e compostura.

A nação que, no século XVI, conferia o *baronnet* a John Hawkins pelo impulso que deu ao comércio de escravos; que, em 1743, esteve a ponto de conflagrar a Europa por se ter a Espanha recusado a prorrogar o prazo do acordo com ela firmado para abastecer de escravos as colônias espanholas; que, como, em 1799, declarava Canning no parlamento, "exercia, no fim do século XVIII, o monopólio do tráfego" é a mesma que, no começo e na primeira metade do século XIX, enceta a campanha gloriosa da supressão do tráfico, monta cruzeiros, polícia os mares, e criando, com dispêndios extraordinários, enormes esquadras, torna a extinção do comércio humano uma questão de honra do povo britânico que a leva a cabo com a mais decidida e meritória energia.

Sem dúvida para nós outros, as causas acima apontadas passaram todas. Mas, no mundo moral como no físico, a inércia conserva por largo prazo o movimento recebido. Já vai longe a época das bandeiras coloniais

como a das lutas da independência, mas senão a animosidade de então, pelo menos notória desestima pelos portugueses persiste mais ou menos latente na população brasileira. Ainda uma literatura, meio anacrônica, explora sucesso neste filão, contrapondo no romance o índio a quem se cumula de todas as virtudes ao português a quem se cobre de todos os baldões. Os índios, extintos, foragidos ou refugiados nas selvas, inacessíveis a toda a cultura, desiludem os mais apaixonados catequistas; mas o culto pelo índio-emblema, o índio-convencional, de mera fantasia, mantém-se inalterável. A escravidão se extinguiu, o Negro e um cidadão como qualquer outro, e entregue a si poderia suplantar ou dominar o branco. Todavia domina no país a simpatia da campanha abolicionista e instintivamente todos se querem pôr de protetores da Raça Negra.

No entanto, os destinos de um povo não podem estar à mercê das simpatias ou dos ódios de uma geração. A ciência que não conhece estes sentimentos, está no seu pleno direito exercendo livremente a crítica e a estendendo com a mesma imparcialidade a todos os elementos étnicos de um povo. Não o pode deter a confusão pueril entre o valor cultural de uma raça e as virtudes privadas de certas e determinadas pessoas. Se conhecemos homens negros ou de cor de indubitável merecimento e credores de estima e respeito, não há de obstar esse fato o reconhecimento desta verdade — que até hoje não se puderam os Negros constituir em povos civilizados.

O critério científico da inferioridade da Raça Negra nada tem de comum com a revoltante exploração que dele fizeram os interesses escravistas dos Norte-americanos. Para a ciência não é esta inferioridade mais do que um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões ou seções. "Os negros Africanos, ensina Hovelacque[3] são o que são; nem melhores, nem piores do que os brancos; pertencem apenas a uma outra fase de desenvolvimento intelectual e moral." Se a ciência não pode, pois, deixar de levar em conta, como fator sociológico, os prejuízos de castas e raças, em compensação nunca poderão estes influir nos seus juízos. Aliás tais prejuízos não existem no Brasil. Neste livro nem precisamos dissimular a viva simpatia que nos inspira o Negro brasileiro.

[3] Abel Hovelaeque, *Les Nègres de l'Afrique sus-équatoriale,* Paris, 1889, pág. 458.

Brancos, mestiços e negros, entre nós, discorrem e pontificam todos os dias da decadência da raça latina; é mesmo de bom tom n ostentar desprezo por esses inferiores, cortejando humildemente os fortes teutões e anglo-saxões. Se tais juízos são controvertidos ou contestados, ninguém por isso se mostra pessoalmente magoado ou ofendido. Porque, pois, aplicar aos Negros e Mestiços critério científico diverso, transformando uma questão de princípios em questão de pessoas?

Na outra alternativa — a da inexistência de um problema "O Negro" no Brasil —, a verdade é que, a não ser pelos publicistas mais notáveis, o problema social da Raça Negra foi sempre muito mal compreendido no país. Quando, em 1850, a reação antiescravista que, na alta administração, se personificou em Eusébio de Queirós, pôde proclamar a extinção do tráfico, não faltou quem declarasse resolvido o problema "o Negro". A ação do tempo completaria a obra, se é que então, salvo um ou outro, acreditava alguém na necessidade de extinguir-se a escravidão. De duração bem curta foi sem dúvida a enganadora tranquilidade. A campanha abolicionista iniciou-se quase logo. A princípio tímida e indecisa, a pouco e pouco reforçada e dominante, triunfava por fim apenas trinta anos depois. Mas, Como da primeira vez, celebrou-se de novo e agora com maior estrondo a solução definitiva do magno problema. Os Negros existentes se diluirão na população branca e estará tudo terminado.

As transformações que as correntes imigratórias podem operar nos destinos de um povo infante ainda e que ocupa uma vasta região quase desabitada; os produtos imprevistos dos antagonismos e afinidades de raças diversas que se fundem; a influência que o caldeamento étnico pode exercer sobre a característica de uma nacionalidade em via de formação, bem podem não ter peso para os que só cogitam do presente e se extasiam na beatitude da inabalável confiança nativista nas nossas riquezas naturais e nos altos destinos políticos para que nasceu fadado o Brasil. Mas, apesar de tudo serão eles sempre motivos imanentes de sérias preocupações para os menos confiantes na eficácia que possa ter a intervenção administrativa exclusiva no modelamento de um povo.

Muito mais complexos são por certo os problemas étnicos.

> Nas sociedades humanas, escreve notável sociólogo, seja qual for a jerarquia a que pertençam, qualquer que seja a sua estrutura íntima, a

> Antropologia vê o homem-organismo com as suas necessidades, com as suas atividades, sobretudo com a herança mil vezes milenária a ele transmitida pela história e evolução de toda a série animal. Nos povos que nascem, crescem e. desaparecem deixando recordações mais ou menos gloriosas ou vis; nas nacionalidades que ansiosamente lutam para unir-se e tornar-se independentes, ela, a Antropologia, procura e encontra sempre o fator orgânico da descendência da raça. Nas próprias classes sociais em perpétua luta entre si pela hegemonia, a Antropologia entrevê as verdadeiras razões do seu antagonismo, para além de diferenças puramente econômicas e estabelece que, mesmo aqui, se trata de elementos étnicos ainda não fundidos, ou sobrevivendo Psicologicamente distintos, mau grado a secular mistura, no mesmo solo, das diversas estirpes de que provieram.

Só porque não estamos, como os Estados-Unidos, na contingência de discutir, diante de alguns milhões de Negros, as soluções do nosso problema étnico; porque não nos são aplicáveis os termos em que ali se debate a fusão biológica ou simplesmente social de Brancos e Negros, o êxodo para a África, ou para a América Central ou Meridional, e até mesmo a extinção dos Afro-americanos, ficamos firmemente convencidos de que o problema o Negro nos liberta das suas preocupações. Mas, como os Estados-Unidos, nós recebemos largamente a imigração negra e esses Negros foram incorporados à nossa população. Nunca tivemos, como os Estados-Unidos, um excedente respeitável de população branca, e os Estados-Unidos não tem, como nós, uma grande parte do país em plena região tropical. Acaso, a simples miscigenação em que se misturaram, em partes mais ou menos equivalentes, Brancos e Negros, — solução repelida pelos Estados-Unidos —, nos terá libertado da obrigação de estudar a influência do homem Negro no Brasil?

O valor social do Mestiço, o aclimamento dele se dos Negros ao Sul, o da Raça Branca ao Norte serão acaso questões tão seguramente resolvidas já, que nos desobriguem de meditar sobre elas, de coligir os elementos de um juízo seguro, de pensar, como homens de ciência e patriotas, nos corretivos que se podem opor às más consequências que de tal situação possam advir?

A Raça Negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam

as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo. Na trilogia do clima intertropical inóspito aos Brancos, que flagela grande extensão do país; do Negro que quase não se civiliza: do Português rotineiro e improgressista, duas circunstâncias conferem ao segundo saliente preeminência: a mão forte contra o Branco, que lhe empresta o clima tropical, as vastas proporções do mestiçamento que, entregando o país aos Mestiços, acabará privando-o, por largo prazo pelo menos, da direção suprema da Raça Branca. E esta foi a garantia da civilização nos Estados-Unidos.

Abstraindo, pois, da condição de escravos em que os Negros foram introduzidos no Brasil, e apreciando as suas qualidades de colonos como faríamos com os de qualquer outra procedência; extremando as especulações teóricas sobre o futuro e o destino das raças humanas, do exame concreto das consequências imediatas das suas desigualdades atuais para o desenvolvimento do nosso país, consideramos a supremacia imediata ou mediata da Raça Negra nociva à nossa nacionalidade, prejudicial em todo o caso a sua influência não sofreada aos progressos e à cultura do nosso povo.

Este juízo que não disputa a infalibilidade ou a inerência, nem aspira proselitismo, obedece, na sua emissão franca e leal, não só ao mais rudimentar dever de uma convicção cientifica sincera, como aos ditames de um devotamento respeitável ao futuro da minha pátria.

Ao brasileiro mais descuidado e imprevidente não pode deixar de impressionar a possibilidade da oposição futura, que já se deixa entrever, entre uma nação branca, forte e poderosa, provável mente de origem teutônica, que se está constituindo nos estados do Sul, donde o clima e a civilização eliminarão a Raça Negra[4], ou a submeterão, de um lado; e, de

[4] Um observador brasileiro, o Dr. Remédios Monteiro, me informava em carta de 11 de abril de 1899: "A raça negra tende a desaparecer em Santa Catarina por efeito do clima: as crianças anemiam-se, escrofulizam-se, e tuberculizam-se, enquanto as que não são de tal origem criam-se bem."
É a situação da Raça Branca no norte do país. O Dr. José Veríssimo ("Os Holandêses no Brasil". *Revista do Inst. Arqueológico pernambucano,* 1901, pág. 121) cita esta justa apreciação que ouviu ao escritor holandês, Sr. Rijckevorsel: "Se nós (os Holandêses)

outro lado, os estados do Norte, mestiços, vegetando na turbulência estéril de uma inteligência viva e pronta, mas associada à mais decidida inércia e indolência, ao desânimo e por vezes à subserviência, e assim, ameaçados de se converterem em pasto submisso de todas as explorações de régulos e pequenos ditadores. É esta, para um brasileiro patriota, a evocação dolorosa do contraste maravilhoso entre a exuberante civilização canadense e norte-americana e o barbarismo guerrilheiro da América Central.

E essa visão nos libertará, estou certo, da insânia de que um sentimentalismo doentio e imprevidente já pensou em nos querer contaminar. Não se pode qualificar de outro modo a pretensão de atrair para o Brasil a imigração dos Negros americanos. Quando, há uns dez ou quinze anos, se levantou nos Estados Unidos a ideia de uma emigração completa dos Negros americanos para o México ou a República Argentina e se enviaram mesmo para esse fim deputações negras ao primeiro destes países,

houvéssemos dominado o Brasil, expulsando dele os Portuguêses, os senhores não existiriam... É que nós não poderíamos viver e prosperar no Brasil. Não suportaríamos o clima, degeneraríamos à segunda ou terceira geração... Conhece o Senhor aqui no Norte uma família da Europa Setentrional, extrema de cruzamento em segunda ou terceira geração?".
No parecer de Rijckevorsel, domina, bem se vê, a crença geral de que os povos brancos do Sul da Europa se podem aclimar no Norte do Brasil, mercê do cruzamento com os Negros ou com os Índios.
É um erro manifesto, acreditamos nós; ou pelo menos uma suposição que demanda provas. O mestiçamento não faz mais do que retardar a eliminação do sangue branco. Esta eliminação, que, na raça pura de mescla, se processa em poucas gerações, pela degenerescência de marcha aguda a que se referia Rijckevorsel a propósito dos Europeus do Norte, tem lugar, mal grado o cruzamento, apenas com a diferença de efetuar-se gradualmente por um processo degenerativo de marcha crônica e portanto muito lenta.
É o que acreditamos ter começado a demonstrar, seguindo o método das monografias, com a nossa memória: *Métissage,, dégénérescence et crime,* publicada nos *Archives d'Anthropologie Criminelle,* 1898.
Às conclusões desta memória, opôs sérias reservas Frederic Starr, na notícia bibliográfica com que a honrou no *The American Antiquarian* de Chicago. March-April, 1902, pág. 130.
As objeções são justas, mas não afetam à verdade da proposição discutida e tão somente ao método adotado na sua demonstração. É o que esperamos provar com novos documentos, em uma próxima memória ainda inédita: *La dégénérescence physique et mentale chez les peuples métis des pays chauds,* em que trabalhamos atualmente.
Estas sérias dificuldades de que por toda parte se vê cercado o estudo científico dos mestiços, contrasta com as sentenças fáceis, tão dogmáticas e abstrusas como carentes de provas, que temos ouvido e lido sobre a questão, especialmente a propósito do caso de Canudos.

o bom senso dos dois povos repeliu com energia o perigo de que estavam ameaçados e fez abortar, para logo, as esperanças depostas nessas tentativas.

> O desfavor encontrado por tais projetos na opinião pública do México e da República Argentina, escreve um publicista[5], o alarme dado pela imprensa dos dois países contra a ameaça de semelhante invasão, cortaram de súbito, como se pode imaginar, as tentativas preliminares do acordo e devem ter convencido, de uma vez, aos propugnadores do êxodo afro-americano, de que, para a África, para a pátria natural dos Negros, se devem voltar as suas vistas.

Se, por extrema infelicidade nossa, semelhante aberração de um sentimentalismo criminoso pudesse ser, algum dia, outra coisa mais do que aquilo que por felicidade realmente é, — uma utopia a todos os respeitos sem possibilidade de execução prática —; no préstimo de um protesto contra a premeditação desse atentado contra a nossa nacionalidade, encerrariam os presentes estudos a maior recompensa que ao autor fora licito esperar, quaisquer que pudessem ser os dissabores dele decorrentes.

Futuro e valor social do Mestiço ário-africano no Brasil: tal, pois, a fórmula do nosso problema "O Negro". Problema de sua natureza complexa em extremo, ainda virgem aqui de contribuições elucidativas, dificílimo de observação num país governado sem estatísticas, demandando investigações em domínios das mais variadas competências, é indubitável que nos achamos ainda muito longe de poder sobre ele emitir juízos definitivos, suficientemente fundamentados.

Encarando-o sob o aspecto biológico, tenho consagrado alguns ensaios[6] à sua elucidação direta. A controvérsia suscitada por esses

[5] Mondaini: *La questidne dei negri nella storia e nella società nord-americana*, Torino 1898, pág. 436.

[6] "Antropologia patológica: os Mestiços" *(Brasil- Médico,* 1890); "As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil", Bahia, 1894; "Des conditions psychologiques du dépeçage criminel" *(Archives d'Anthropologie criminelle,* 1898); "A loucura epidêmica de Canudos"; "Antônio Conselheiro e os Jagunços" *(Revista Brasileira,* 1897); "Epidemie de folie religieuse au Brésil" *(Annales Medico-psychologiques,* 1898); "La folie des bules. Nouvelle contribuition à l'étude des folies épidemiques au Brésil *(Annales Medico-psychologiques,* 1901); *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia,* Bahia, 1900, ed. Reis & Cia.; "Métissage, dégénérescence et crime" *(Archives d'Anthropologie criminelle* (1899); "Atavisme psychique et paranoia" *(Archives d'Anthropologie criminelle,* 1902); "La

trabalhos começa a depurar as ideias nascidas das primeiras impressões, do que elas possam conter de exagerado e defeituoso. Prossigo nos exames e observações destinadas a esclarecer o debate, mas a cada passo, à medida que se aperta a análise, torna-se mais sensível a falta de solidez do terreno, à míngua dos conhecimentos preliminares que aqueles estudos pressupõem.

O problema "o Negro" no Brasil tem, de fato, feições múltiplas: uma do passado, — estudo dos negos africanos que colonizaram o país; outra do presente: — Negros crioulos, Brancos e Mestiços; a última, do futuro: — Mestiços e Brancos crioulos.

É a um ensaio de sistematização destes estudos que consagro o presente livro, destinando-o ao conhecimento de uma das preliminares do problema, a história dos Negros colonizadores.

Tanto quanto sei do assunto, não mie consta já a tivessem tentado no Brasil e tenho que destes estudos etnográficos se habilitará a receber a justa interpretação da História pátria abundantes esclarecimentos.

Documentos dos tempos coloniais, por ventura existentes nos arquivos portugueses ou fluminenses, poderão completar alguns pontos que, à míngua deles, foram aqui insuficientemente explanados. Mas não acredito possam mudar as linhas gerais do trabalho, nem modificar as suas conclusões.

Paranoia chez les nègres" (em curso de publicação nos *Archives d'Anthropologie criminelle).*

CAPÍTULO I

Procedências africanas dos negros brasileiros

Sumário:

I. Importância do conhecimento científico da Raça Negra no Brasil. II. Completo descuramento do seu estudo no país. III. Opiniões errôneas sobre a procedência africana dos escravos importados. IV. A imigração sudanesa. V. As estatísticas aduaneiras como fonte de estudo das procedências dos Negros. VI. A história do tráfico português. VII. O tráfico brasileiro: Felix Sousa, o Chachá de Ajuda. VIII. Desigual distribuição, no Brasil, dos Negros sudaneses e dos Negros bantus. Os primeiros predominaram na Bahia.

I. A condição da Raça Negra na América Latina é completamente diversa da situação em que ela se encontra nos Estados-Unidos da América do Norte. Sitiada pela Raça Branca, que se abstém, quanto pode, de cruzar com ela, a Raça Negra concentra-se e isola-se no Black Bell do Sul e centro da grande federação norte-americana. E assim, discriminados os campos, tem-se ali o tempo preciso para discutir com vagar a sorte que, na luta pela vida social, o futuro reserva à Raça fraca. Na América latina, em particular no Brasil, a Raça Negra, predominando muitas vezes pela superioridade numérica, incorporou-se à população local no mais amplo e franco mestiçamento.

Se, pois, ao Norte-americano pouco importam os matizes de raças e nacionalidades dos seus Negros, compreendidos todos, com os mestiços, na rubrica colo *coloured men*, — formula de condenação à mais formal exclusão de qualquer tentativa de largo mestiçamento —; no Brasil, onde sobre eles, puros ou mestiçados, se levantou a nossa nacionalidade, cumpre julgá-los separadamente, discriminando as suas capacidades relativas de civilização e progresso. Entende esta questão com o cerne mesmo da constituição da nossa nacionalidade, em que intimamente se fundiram com o Negro Americano em parte, mas sobretudo o Branco. Em torno deste fulcro — Mestiçamento —, gravita o desenvolvimento da nossa capacidade cultural e no sangue negro havemos de buscar, como em fonte matriz, com algumas das nossas virtudes, muitos dos nossos defeitos.

É escusado discutir sobre a data precisa em que começou a introdução de escravos negros no Brasil. De quase meio século antes do seu descobrimento datava o comércio de escravos africanos na Europa, e Portugal era a sua sede. A escravidão negra no Brasil é, pois, contemporânea da sua colonização. Somente ela guardou, nos primeiros tempos, a feição portuguesa de fenômeno secundário, limitado ao serviço doméstico. Surgiu como problema brasileiro quando, faltando o índio que sucumbia ou era protegido pelos jesuítas, e começando a escassear os braços para a lavoura e, mais tarde, para o trabalho das minas, se criou um comércio de escravos direto, entre a nova Colônia e a África. O grande tráfico iniciou-se pouco menos de uns 50 anos após a descoberta do Brasil com alguns navios, por particulares, enviados à África[1]. Ainda assim, o

[1] "Desenvolvendo a cultura da cana de açúcar e conseguintemente os engenhos e desejando a

problema étnico devia surgir aos poucos e muito depois, que nos primeiros tempos não havia povo brasileiro, mas Europeus que estendiam ao Brasil uma parte da nação portuguesa, para a qual os Negros, sem laços de sangue, nem de outras comunhões sociais, ainda estrangeiros na América, mais não eram do que simples máquinas ou instrumentos de trabalho. No fim, porém, de três séculos de vida colonial, era este problema que, nas iminências da independência por ele em grande parte trabalhada, se traduzia nas estatísticas seguintes:

População Brasileira

1798 Dr. Santa Apolônia			
	brancos		1.010.000
	índios		250.000
	libertos		406.000
	pardos	escravos	221.000
	negros	escravos	1.361.000
	Total		3.250.000

A Raça Negra, que havia argamassado com o seu suor os alicerces econômicos da nossa civilização e independência, não só dominava então, pelo número, a Brancos e Índios, como já preparava, pela dissolução no mestiçamento, o predomínio que lhe havia de caber um dia na direção do futuro povo. Nenhum título mais valioso pode ela produzir ao direito de ser devidamente conhecida.

metrópole promover essa indústria, facultou por Alvará de 29 de março de 1549 (D. João III) o resgate à custa dos colonos senhores de engenhos e a introdução de escravos africanos de Guiné e Ilha de São Tomé, em número de 120 a cada senhor de engenho montado em estado de funcionar, mediante o favor da redução dos direitos. Também concedeu por mercês especiais a diversos o resgatarem à sua custa determinado número de escravos, sem pagarem direitos alguns." Perdigão Malheiros, A escravidão no Brasil, Parte III, "Africanos", 1867, págs. 6 e 7.

II. Ora, antes de tudo, bem longe está da realidade a uniformidade étnica aparente que dá ao homem africano o seu negro verniz pigmentário. A confusão do Chamita e até do Semita com o Sudanês e o Bantu tem algo, alguém já o disse, da ignorância que enxerga nos cetáceos simples peixes.

E, todavia, se para acudir à necessidade destas discriminações, vão nascendo, do simples interesse científico, curiosos estudos sobre os Negros norte-americanos[2], não consta une, no Brasil, se tivesse empreendido neste sentido a tentativa mais desvalorizada. Pelo menos até hoje nada consegui descobrir a este respeito nas investigações a que me entrego, de alguns anos. As designações populares de *Nagô, Mina, Angola, Moçambique*, etc., conservam, para o vulgo como para o letrado, o rigoroso valor sinonímico de Negro da Costa, ou Africano. Talvez um dos mais acreditados historiadores pátrios, o Visconde de Porto Seguro, que não tinha dúvida sobre a conveniência de mencionar termos também recebido de África o quigombó, o maxixe e outras plantas, algumas comidas e quilates, uma meia dúzia de têrmos bundas, declara que:

> Tão pouco tem por essencial dar (seguindo a Prichard, que acredita demasiado a Oldendorp) um extenso catálogo das diferentes nações de raça preta que os novos colonos preferiram nesta, ou naquela época e para esta ou aquela província[3].

Em 1879 escrevia o Sr. Dr. Sílvio Romero[4]:

> É uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das religiões africanas. Quando vemos homens, como Bleek, refugiar-se dezenas e

[2] N. S. Shaler ("The Negro from the civil war", *in Appleton's popular science montlty,* 1900, VII), admite quatro tipos antropológicos nos negros americanos: tipo de Guiné, o mais numeroso; 2º, o tipo Zulu; 3º, o tipo semita; 4º, o tipo do negro crioulo, resultante da fusão dos tipos antecedentes.
Este ensaio de classificação antropológica é manifestamente defeituoso e insuficiente.

[3] O Visconde de Porto Seguro não cita a obra de Prichard a que se refere neste trecho da *História Geral do Brasil* (2ª ed., tomo I, pág. 220). Acredito tratar-se da obra em três volumes: *Researches into the physical history of mankind,* London, 1837-1841. Infelizmente não a pude consultar. Não a encontrei nas nossas bibliotecas e da Europa me informaram estar esgotada a edição. Na *Histoire nalurelle de l'homme,* de Prichard, trad. francesa de Roulin, em dois volumes, Paris 1843, que obtive, não há referência a esta questão da emigração africana.

[4] Sílvio Romero, "A poesia popular no Brasil", in *Revista Brasileira,* 1879, tomo I, pág. 99.

dezenas de anos nos centros da África somente para estudar uma língua e coligir uns *mitos*, nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas *cozinhas*, como a América em nossas *selvas* e a Europa em nossos *salões*, nada havemos produzido neste sentido! É uma desgraça. Bem como os portugueses estanciaram dois séculos na Índia e nada ali descobriram de extraordinário para a ciência, deixando aos ingleses a glória da revelação do sânscrito e dos livros bramínicos, tal nós vamos levianamente deixando morrer os nossos negros da Costa como inúteis, e iremos deixar a outros o estudo de tantos dialetos Africanos, que se falam em nossas *senzalas*! O negro não é só uma máquina *econômica*; ele é antes de tudo, e mau grado sua ignorância, um objeto de *ciência*. Apressem-se os especialistas, visto que os pobres moçambiques, benguelas, monjolos, congos, cabindas, caçangues... vão morrendo. O melhor ensejo, pode-se dizer, está passado com a benéfica extinção do tráfico. Apressem-se, porém, senão terão de perdê-lo de todo. E todavia, que manancial para o estudo do pensamento primitivo! Este mesmo anelo já foi feito quanto aos índios. É tempo de continuá-lo e repeti-lo quanto aos pretos.

São decorridos mais de vinte anos e infelizmente não apareceu até hoje o especialista que devia satisfazer o apelo, justo e patriótico, do distinto escritor.

Exigências do ensino da medicina legal, disciplina que professo, impondo-me o dever de conhecer de perto os Negros brasileiros, ofereceram- me oportunidade de apreciar a exatidão do juízo externado há vinte anos pelo Dr. Sílvio Romero.

Hoje é a Bahia talvez a única província ou estado brasileiro em que o estudo dos Negros africanos ainda se pode fazer com algum fruto. Mas, ou esse estudo se faz de pronto, ou a sua possibilidade em breve cessará de todo. São todos os africanos de idade muito avançada e tal a mortalidade deles que dentro de poucos anos terão desaparecido os últimos.

Assim me pareceu esforço útil e meritório coligir, para o estudo da Raça Negra no Brasil, os documentos históricos e científicos referentes às colônias africanas que a introduziram no país.

Nasceu desta disposição de espírito o meu trabalho sobre o fetichismo dos Negros da Bahia, publicado primeiro na Revista Brasileira,

em 1896, mais tarde vertido para o francês e reunido em volume[5]. A respeito dessa pequena brochura, tive a satisfação de ver justamente apreciada, por um antropologista de nome[6], a feição, que lhe procurei dar, de documentação e registro de uma época de transição.

Repete-se aquela intenção no livro atual em que vão coligidos os frutos de um estudo bem mais compreensivo sobre os Negros brasileiros.

Este trato mais íntimo, mais profundo, da matéria vai ter a força de pôr em destaque toda a escassez, – tão duramente verberada pelo Dr. Sílvio Romero –, da contribuição pátria ao conhecimento científico dos colonos africanos do Brasil. Do mesmo passo se justificará assim, na desestima que lhe tem sido tributada, a liberdade que tomei de iniciá-la como pude.

III. Mas no Brasil não nos temos limitado a desprezar o conhecimento dos povos negros que tanto concorreram para a colonização do país e a manter a mais completa ignorância sobre tudo o que lhes diz respeito; vão-se acreditando mesmo, entre nós, ideias errôneas sobre a procedência dos nossos Negros, sobre o grau e as manifestações da sua

---

[5] Nina Rodrigues, *L'animisme fetichiste des nègres de Bahia,* Editeurs Reis & C., Bahia, 1900.

[6] As referências nimiamente benévolas do antropologista italiano ao autor do livro não prejudicam a nítida expressão que, dos intuitos da obra, dá o remate da extensa noticia bibliográfica do prof. Giuffrida-Ruggeri, do Instituto Antropológico de Roma: "Il misticismo, non solo non é incompatibile con le idee feticiste dei negri, ma sviluppa in loro uno stato nevropatico paragonabile a quello che si osservó nel nostro medio-evo. Forse sará una crise passagiera; intanto questo momento cosi importante ha avuto la fortuna di essere illustrato da un osservatore cosi competente come l'egregio professore di medicina legale di Bahia". (Atti della Societd Romana di Antropologia, vol. VII, fasc. II, 1902.)
Léon Marillier, cuja alta competência nestes domínios é tão notória, na extensa notícia bibliográfica com que honrou o meu modesto trabalho, salientou igualmente esta feição do livro: "Le petit livre de M. Nina Rodrigues nous fournit un tableau de cette vie religieuse dont la richesse et la précision ne laissent rien à desirer. Chez un grand nombre d'entre les nègres et les métis les deux religions (fetichisme et catholicisme) vivent côte à côte sans exercer l'une sur l'autre une hien profonde influence, mais il s'est produit cependant dans la majorité des cas de três curieuses identifications entre les dieux-áfricains et les saints du catholicisme.
Toute la fin de l'ouvrage est consacrée á l'étude des relations et de l'influence reciproque du catholicisme et du fetichisme chez les nègres bahianais. Ce petit est l'oeuvrè d'un homme qui sait voir et comprendre ee qu'il voit" (*Révue de l'histoire des religions*, 1901, págs. 448 e seguintes).

cultura. E tudo isto bem nos pode condenar, a não ser possível fazer-se mais tarde uma ideia justa da influência por eles exercida no nosso povo.

A crença que domina os cientistas pátrios é que foram *Bantus* os povos negros que colonizaram o Brasil. No erro deste exclusivismo incidem etnólogos, historiadores e literatos. E é talvez a grande autoridade de Spix e Martius, que mais o tem valido e propagado. Nos seus prestimosos estudos sobre o nosso país, reduzem estes autores as procedências do tráfico, para o Brasil, às colônias portuguesas da África meridional e às ilhas do Golfo de Guiné. Para eles, dos Gongos, Cabindas e Angolas na Costa ocidental da África, dos Macuas e Anjicos na oriental, provieram todos os africanos brasileiros. Também se referem às procedências de Cacheo e Bissau para os Negros de Pernambuco, Maranhão e Pará, naturalmente mais conhecidos pela história da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, com que foi feito o contrato da introdução destes Negros. Mas nem destes, nem dos procedentes das ilhas de Fernando Pó, Príncipe, São Tomé e Ano Bom a que também aludem, convenientemente se ocuparam. Mal se concebe como os Negros sudaneses tivessem escapado à sagaz observação de Spix e Martius, que, a propósito da Bahia, se ocuparam do tráfico africano e estiveram nesta província precisamente ao tempo em que dominavam aqui os Sudaneses. Como veremos, não tem a menor aplicação aos antus, Auzazes e Scheschés os levantes de escravo que lhes atribuem Spix e Martius[7]. Ao contrário vivia a Bahia por aqueles tempos sob a pressão dos repetidos levantes dos Haussás, Nagôs e outros sudaneses. Este engano provavelmente se explica por uma confusão dos Geges com os Scheschés, pois João Ribeiro que, no particular do tráfico, tomou a Martius por guia, foi igualmente a ela induzido. E é na tão excelente quanto sugestiva condensação da nossa história, que, para solenizar o 4º Centenário da descoberta do Brasil, escreveu o Sr. João Ribeiro, que melhor se acham expostos e citados, neste ponto, os trabalhos de Spix e Martius. O autor, reproduzindo Martius, concluiu categoricamente: "Tais eram as fontes da escravatura"[8].

7 Spix und Martius: Reise in Brasilien. Zweiter Theil pág. 651, "und sie (Auzazes una Sehésehés) haben furer einige Male gefahrliche Meutereien angezettelt, ihre Herren getodtet, die Engenhos in Asch gelegt, und energische Maassregeln von Seite der Regierung nothwendig gemacht."

8 João Ribeiro, *História do Brasil*. Rio de Janeiro, 1900, pág. 150.

Mas tanto neste objeto é esta no Brasil a crença dominante que um dos nossos literatos e publicistas, a quem muito deve o país pelo que lhe tem merecido de atenção a nossa formação histórica, tomou sempre, estudando exatamente na colaboração das raças colonizadoras as procedências étnicas do Brasileiro, os Negros austrais ou do grupo Bantu para origem e procedência dos Negros brasileiros. A citação acima transcrita, que tomamos à Poesia Popular no Brasil, já o demonstra. Mais claramente o diz, porém, Sílvio Romero[9], na *História da literatura brasileira*:

> A estatística mostra que o povo brasileiro se compõe atualmente de brancos arianos, índios guaranis, negros do grupo Bantu e mestiços destas três raças, orçando os últimos certamente por metade da população.

Mais adiante:

> Eram (os negros) quase todos do grupo *Bantu*. São gentes ainda no período do fetichismo, brutais, submissos, robustos, os mais próprios para os árduos trabalhos da nossa lavoura rudimentar.

Recentemente, em 1895, aqui na Bahia e numa memória destinada a distinguir, por meio de estudos craniométricos comparativos, as raças de cuja fusão proveio o povo brasileiro, escrevia o Dr. Sá Oliveira[10]:

> na estratificação social da Bahia, veio colocar-se nas ínfimas camadas uma onda volumosa de africanos quase todos colhidos nas tribos mais selvagens dos cafres e atirados aos traficantes de escravos do litoral da África.

IV. No entanto, por mais avultada que tivesse sido a importação dos Negros da África austral, do vasto grupo étnico dos Negros de língua *tu* ou *bantu*, – e o seu número foi colossal [11], a verdade é que nenhuma vantagem numérica conseguiu levar à dos Negros Sudaneses, aos quais, além disso,

9 Silvio Romero, *História da literatura brasileira,* 2ª ed., vol. I, pág. 74.

10 Sá Oliveira, *Craniometria comparada das espécies humanas na Bahia, sob o ponto de vista evolucionista e médico legal*, Bahia, 1895, pág. 61.

11 "De 1575 a 1591 só de Angola tinham saído mais de cinquenta mil (negros) para o reino, para o Brasil e para as índias castelanas; e na primeira metade do século XVII a exportação anual atingia quase mil peças da Índia, dando ao Tesouro a receita de duzentos e cinquenta contos, com que se cobriam os gastos da feitoria e transporte para Pernambuco". Oliveira Martius, *O Brasil e as colônias portuguesas*, 3ª ed., 1887, págs. 54 e 55.

cabe inconteste a primazia em todos os feitos em que, da parte do Negro, houve na nossa história uma afirmação da sua ação ou dos seus sentimentos de raça.

Dos escritores pátrios é o Visconde de Porto Seguro quem mais se aproxima da verdade neste ponto. "Pode-se dizer", escreve ele[12],

> que a importação dos colonos pretos para o Brasil, feita pelos traficantes, teve lugar de todas as nações, não só do litoral de África que decorre desde o Cabo Verde para o sul e ainda do Cabo da Boa. Esperança, nos territórios e costas de Moçambique, como também não menos de outras dos sertões que com eles estavam em guerra, e às quais faziam muitos prisioneiros, sem os matarem. Os mais conhecidos no Brasil eram os provindos de Guiné (em cujo número o compreendiam Bérberes, Jalofos, Felupos, Mandingas), do Congo, de Moçambique e da Costa da Mina, de onde; eram o maior número dos que entravam na Bahia, que ficava fronteira e com mui fácil navegação, motivo por que nesta cidade tantos escravos aprendiam menos o português, entendendo-se uns com os outros em nagô.

Mais positivas e minuciosas são as referências de E. Réclus. Pareceu-me conveniente trasladá-las por extenso, pois são resumidas; e muito concorrerá a transcrição para dar uma ideia exata dos conhecimentos existentes na espécie.

> Os povos da Costa ocidental dos Escravos, escreve[13], são representados por um número muito avultado de indivíduos entre os negros e os homens de cor do Brasil, onde são uniformemente designados pelo nome de Minas: na multidão dos africanos importados pelos negreiros, a opinião pública conferia-lhes o primeiro lugar pela força, beleza, qualidades morais, amor à liberdade. Foram os Minas que mais frequentemente lutaram para reivindicar os seus direitos e formaram, no interior do Brasil, as repúblicas de negros fugidos mais prósperas e defendidas com o maior valor. Foram também eles que, por suas filhas, mais contribuíram para os cruzamentos das raças na América portuguesa e que, por conseguinte, mais largamente participaram das medidas parciais de libertação. A centenas se aproveitaram dela para regressar

[12] Visconde de Porto Seguro, *História geral do Brasil*, 2ª ed., tomo primeiro, pág. 221.
[13] Réclus, *Nouvelle Géographie Universelle* —"L'Afrique Occidentale", Paris, 1887, pág. 470.

> à mãe pátria onde se entregam ao comércio, seja como intermediários, seja como importadores. Fazem proveitosa concorrência aos negociantes europeus e, por suas alianças de família com os indígenas, adquirem um predomínio numérico cada vez maior sobre todos os estrangeiros: o nome da cidade brasileira da Bahia, a seus olhos a mais importante, serve-lhes para designar de um modo geral todos os países situados fora da África. Sem a intervenção de um estado como em Serra-Leoa, nem de sociedades filantrópicas como na Libéria, fez-se, nesta parte do "continente negro", o povoamento da Costa africana por libertos e filhos de escravos e os resultados desta imigração voluntária não parecem inferiores aos das colônias fundadas nela Inglaterra pelas companhias americanas. As antigas divisões étnicas se apagam pouco a pouco sob a influência deste novo elemento: os nomes de família de Sousa, Almeida, de Andrada. de Albuquerque tornaram-se muito comuns pelos casamentos e o português disputa ao inglês o papel de língua dominante para as relações internacionais. A Oeste, próximo às cidades da Costa do Ouro, fala-se inglês, mas em Ajuda predomina o português; é o idioma europeu que se ensina nas escolas. Em 1730, quando Des Marchais visitou a Costa, uma gíria lusitana servia de língua franca no "reino d'Ardres" ao norte de Ajudá. Famílias portuguesas de sangue mestiço se têm mantido no país desde a época das primeiras explorações e um desses clãs tornou-se tão numeroso que recebeu o cognome de imortal. Nessas famílias de cor, os casamentos consanguíneos mesmo entre irmãos e irmãs de mães diferentes são muito comuns e a opinião pública não os reprova.

Na parte da sua Geografia consagrada ao Brasil, Réclus[14] reproduz em resumo as mesmas ideias.

É por certo muito insuficiente o quadro de Réclus. Os documentos frutos com que a nossa habitual incúria já nos condena a andar reconstruindo uma história que data apenas de ontem, melhor mostrarão, ,em todo o caso, a colaboração eficaz de outros povos negros na nossa formação étnica e histórica. Mas a discriminação das raças e povos africanos que o tráfico incorporou à população brasileira e a apreciação da sua capacidade social respectiva requerem demorado exame que se há de inspirar e socorrer de fontes diversas de informação. A estatística do tráfico,

[14] Elisée Réclus, *Estados Unidos do Brasil, geografia, etnografia, estatística,* trad. do Dr. Ramiz Galvão, Rio de Janeiro, 1900, pág. 219.

a história do comércio de escravos de Portugal e, do Brasil, os feitos dos africanos na história pátria, o estudo dos seus últimos representantes na América portuguesa, Como o da sua influência nos nossos hábitos e costumes, constituem as fontes principais, mas de valor desigual, que para isso devem ser consultadas.

V. ESTATÍSTICAS ADUANEIRAS. — À *prima face*, de bem simples solução deve parecer o problema das procedências africanas dos Negros brasileiros. Nos arquivos do tráfico, os registros aduaneiros da mercadoria humana devem trazer inscritas as suas procedências da Costa d'África. Mas de bem ilusória aparência é essa facilidade. Sem levar em linha de conta a falta ou total carência de estatística para certas épocas e a sua insuficiência em outras, ainda quando nos manifestos dos navios negreiros houvesse positiva indicação dos portos de embarque em África, naturalmente nesses documentos não se diria das sedes da caça humana pela guerra ou pela fraude, nem mesmo dos mercados centrais onde escravos de procedências vizinhas ou remotas eram havidos a resgate. E só da consignação destes esclarecimentos se poderia apurar, nas estatísticas da imigração preta, a nacionalidade dos Negros que entravam no Brasil pelo tráfico.

Bem pequeno é assim o subsídio que as estatísticas aduaneiras podem prestar à solução do problema que nos ocupa e nem nos comprometemos a consumir em escavações de arquivos, conhecidas antecipadamente por muito pouco frutuosas, um tempo escasso para a elucidação de questões passíveis de grande aproveitamento. Demais, bem pouco restará hoje delas. Destruiu-as a preocupação, tão sentimental quanto improfícua, da atual geração brasileira, de apagar da nossa história os vestígios da escravidão, fazendo consumir pelo fogo documentos em que se continha aquela verdade histórica a que, a mais de um respeito, nenhum povo se pode furtar, nem é lícito procurar iludir. Se o fogo a que se mandou entregar o arquivo da escravidão não é capaz de cancelar a história impressa dessa instituição, mais impotente há de ser para esgotar o sangue africano que, nas veias do nosso povo, estará a atestar de contínuo, na sua emigração da terra natal, a instituição que a promoveu. Aliás, ações há que se compensam e as lutas da abolição podem bem ter resgatado o crime de ter aceitado e promovido a

escravidão. Certamente no decreto[15] que a ordenou não havia de estar essa intenção de uma piedosa, mas ingênua, mentira histórica. Esteve, porém, nos seus efeitos a destruição englobada de todos os documentos relativos à imigração da Raça Negra, que deviam existir nas repartições aduaneiras. Pelo menos na Alfândega deste Estado não existe mais nenhum. Ainda assim, a essa destruição escaparam aqueles manifestos que a imprensa do começo do século XIX registrou. Na Idade de Ouro, primeiro jornal publicado na Bahia, dava- se notícia exata do movimento comercial deste porto; aí figuram o número e nome das embarcações entradas, a sua procedência e carga e nesta se especificava sempre o número dos escravos importados da África, mencionando até o dos que haviam sucumbido na travessia. Posto abranja poucos anos, de 1812 a 1820, a estatística que com esses dados formulei é instrutiva e concludente.

	1812 a 1820	
	Navios	Escravos
África Setentrional		
Castelo da Mina, Costa da Mina, Ajudá, Bissau, Oorin, Calabar, Cameron	68	17.691
África Meridional		
Congo, Zaire, Cabinda, Angola, Moçambique, Quillemani, Cabo Lopes, Malambo, Rio Ambris, Zanzibar	69	20.841

Esta estatística não nos diz sobre a nacionalidade dos negros importados. Mostra, porém, que nesse período a importação dos Negros superequatoriais para a Bahia era muito superior à dos Negros bantus. Comparados em absoluto, temos para os oito anos considerados 17.691 negros sudaneses para 20.811 bantus. Mas é preciso atender a que, a datar de 1816, o comércio de escravos, até então lícito, sob a pressão dos ingleses, passou a converter-se em tráfico. Pelos tratados de Paris (1817) e

[15] Circular do Ministério da Fazenda, nº 29, de 13 de maio de 1891, mandando queimar os arquivos da escravidão.

Aix-la-Chapelle (1818), o comércio de escravos português estava limitado, na costa oriental da África, entre Cabo-Delgado e Lourenço Marques, e na costa ocidental entre o 8º e o 18º lat.S. Demais, os cruzeiros ingleses nas costas de Guiné criavam sérios embaraços ao tráfico. É em obediência a estes tratados que, de 1816 em diante, desaparecem dos documentos oficiais os escravos de procedência superequatorial, sem que, todavia, tivesse cessado a sua importação. Assim, a comparação pelos dados oficiais há de ser feita de 1812 a 1815, que dá para 17.307 sudaneses apenas 3.645 bantus. Segundo o governador Conde da Ponte, os Sudaneses entravam para a Bahia, em anos anteriores a 1807, numa média anual de sete mil escravos. Todavia, a importação clandestina de negros superequatoriais continuou, depois de 1817, tão vigorosa ou talvez mais do que dantes. Para demonstrá-lo bastaria a existência atual de negros sudaneses neste Estado. Pois que ainda hoje existem eles aqui mais ou menos válidos, deviam tê-los introduzido não só em data muito posterior à daquele tratado como mesmo à do decreto da supressão oficial do tráfico em 1831. Em 11 de julho de 1834, por exemplo, foram apreendidos neste Estado, dentro das matas a meia légua do engenho Pitanga, sito entre Pirajá e Sant'Amaro de Pitanga, 161 negros nagôs que haviam desembarcado como contrabando na praia de Iatapoan, no dia 28 de junho anterior. Estão no Arquivo Público os autos de apreensão dos escravos e do começo do processo intentado contra o proprietário do engenho. Mas não eram somente lugares escusos e afastados que serviam de ponto de desembarque aos negros do tráfico; a ilha dos Frades, dentro da nossa Bahia e fronteira a esta cidade, conserva a sua reputação de ponto estratégico de desembarque dos pretos de contrabando.

Muitos outros documentos provam a larga e remota introdução dos Negros sudaneses no Brasil. Depõem neste sentido os livros manuscritos do registro dos alvarás de concessão para navegar para África a resgate de escravos, dados nesta cidade da Bahia. Sob o titulo expressivo de Costa da Mina —, esses livros compreendem muitos volumes dos quais o Arquivo Público da Bahia possui a coleção incompleta até o 7º que não parece tenha sido o último pois vai apenas até 1781. O 2º de 1678 a 1707; o 3º de 1708 a 1714; o 4º de 1714 a 1726; o 5º de 1727 a 1737; o 7º de 1756 a 1787. Faltam-lhe o 1º e o 6º e estão incompletos o 4º e o 5º. Desses livros se verifica que, durante quase um século, por força da provisão de 12 de novembro de 1644, em que "havia S. A. permittido a seus vassallos poderem navegar aos reinos de Guiné, a trazerem escravos aos portos do

Brasil", e sob pretexto do "grande serviço que a S. A. faziam os traficantes em os ir buscar aquella costa (da Mina) e trazê-los a esta cidade, pela grande falta que fazem aos muitos engenhos e fazendas de cannas que nela tem accrescido", o tráfico dos Negros super-equatoriais ou sudaneses foi largamente sustentado, instituído desde muito cedo e nas mais amplas proporções. O primeiro alvará inteligível de tráfico de escravos que se encontra no *Livro* 2º, de 1678 a 1702, ao verso da pág. 8, é o que Roque da Costa Barreto dá ao Capitão Miguel Soares Cardoso, mestre da Sumaca N. S. do Pilar e está datado de (ilegível) de fevereiro de 1678. Neste, como nos anos imediatos, os alvarás de tráfico ainda não são muito numerosos, mas de 1681 por diante eles se multiplicam extraordinàriamente. Coincide este incremento com o impulso tomado por Portugal, que não só sacudiu o jugo da Espanha (1640) mas no Brasil conseguira expulsar os Holandeses (1654). Quase um século depois estavam de todo simplificadas as concessões; bastava um requerimento e a certidão do pagamento da taxa fiscal. Em verdade tais concessões eram dadas com escala por Angola e São Tomé, mas, como vimos, o navio trazia no manifesto a indicação do porto de partida e esta escala tinha apenas um intuito fiscal. Em uma memória inédita sobre o comércio da Costa da Mina em que, a pedido do governo da metrópole, D. Fernando José de Portugal, informava em 1800 sobre as vantagens de se desenvolver aquele comércio, muito prejudicado com os embaraços criados pelos ingleses, Franceses e principalmente Holandeses em São Jorge de Mina, discutia-se a representação dos armadores que pediam permissão para pagar as taxas na Bahia, contanto que ficassem livres de escala por São Tomé, pois daí havia resultado grande mortandade dos escravos, como em diversos casos fora especificado.

VI. TRÁFICO PORTUGUÊS. – Fosse, porém, absoluto o silêncio das estatísticas; para atestar a existência de remotíssimo e extenso tráfico dos Negros equatoriais, aí estava eloquente toda a história do tráfico português e brasileiro. Esse reino de Guiné, que, se hoje está apertado, entre as bacias do Casamansa e do rio Camponi, já se dilatou, no apogeu da grandeza colonial de Portugal, da boca do Senegal à do Orange, conserva nos nomes portugueses das suas costas e montanhas, como dos seus golfos, bacias, rios e lagos; nos fortes arruinados ou reduzidos a escombros, como nas cidades que, em alheio poder, prosperaram e cresceram; nos vestígios adulterados de suas crenças e da sua língua, derramada no gentio africano, o selo indelével da poderosa ação comercial dos portugueses, quase que

exclusivamente consagrada a traficar escravos para os derramar no Brasil. E seguramente, daqueles inúmeros portos, Negros super-equatoriais traziam os navios portugueses.

Em 1452, meio século antes de descoberto o Brasil, construído o forte de Arguim, estabeleceram os portugueses relações comerciais com os Mouros mercadores do Adrar. E este comércio era de escravos. “Desde o meado do século XV, diz Oliveira Martius, Arguim, na Guiné, dava por ano sete a oitocentos escravos”.

De norte a sul da costa ocidental da África, gradualmente se foi estendendo o tráfico português ao longo do golfo de Guiné, de modo a não se poder nomear porto ou sítio geográfico importante ,em que não tivessem andado. Alguns, pelo valor do elemento negro exportado, merecem citados em particular. Afirma Réclus que, já em meados do século XVI, traficavam eles na baia de Casamansa, conhecedores, no interior, de caminhos de comércio que levavam a Salum por lagunas e canais. Mas, porque era de escravos o seu principal comércio não se podiam aventurar fora dos postos fortificados, e no fim de curto prazo tinham de deslocar as feitorias, porquanto a pouco e pouco em torno deles se fazia o vazio. Reclamam os interesses de um ponto a elucidar mais tarde a menção de um forte português edificado na foz do rio Galinha ou Galina. Mas sobretudo na Costa do Ouro e dos Escravos melhor se empregou a atividade do tráfico português e é a sua história a que mais deve servir ao esclarecimento da colonização africana no Brasil.

Muito disputada entre portugueses e Franceses é a prioridade na descoberta e no comércio da Costa do Ouro ou das Minas. Parece, porém, liquido que aos portugueses Santarém e Escobar pertence a descoberta definitiva em 1470-1471. Uns doze anos depois, D. João II fez construir, num promontório do litoral, o forte de São Jorge da Mina, que estava destinado a se constituir o grande empório do tráfico negreiro. Expulsos do forte os portugueses pelos Holandeses e estes pelos ingleses, o tráfico português muito sofreu e se onerou com isso, mas não se extinguiu e pela Costa da Mina saíram seguramente para o Brasil os Negros do Sudão central. Mas, com este empório, pôde competir na importância o da Costa dos Escravos, onde o tráfico “se manteve nas bordas das lagunas malditas desde os primeiros tempos da descoberta portuguesa até a segunda metade do século XIX”. Ali é que, nos seus últimos anos de existência, se foi

abrigar o tráfico, nas defesas naturais da costa, contra os cruzeiros ingleses, e foi lá que também “nas últimas décadas do tráfico, mercadores brasileiros tiveram igualmente os seus negreiros nas plagas do golfo de Benin”. Em nossa justificação acrescentemos, porém, com E. Reclus, que aliás “todas as nações da Europa Ocidental, ambicionando a sua parte de metal na Costa do Ouro, pretenderam igualmente proventos do tráfico em homens, na Costa dos Escravos”.

VII. TRÁFICO BRASILEIRO. – A história do tráfico brasileiro e do mestiço fluminense em que ela se encarnou num período de quase cinquenta anos, não é só contribuição valiosa aos nossos estudos, como ainda apontamento curioso para a história pátria em que ate hoje não teve ainda o lugar que lhe compete.

Vencida a tenaz resistência oposta pelos pequenos estados marítimos dos Popôs, de Porto-Novo e Ajudá ou Whydah e de Ardras, que foram todos subjugados ou absorvidos, o reino do Dahomey dominava, no começo do século XIX, a Costa dos Escravos, só tendo a recear-se do reino de Yorubá, muito central para influir no tráfico e já a esse tempo combalido na sua importância guerreira e política, pela invasão dos Haussás.

Ao rei Ebomi, de cujo governo não ficou história, sucedeu, em 1812, seu filho Adandosan ou Adansan, bêbedo, cruel e sanguinário, para cujos sacrifícios e festins de sangue eram poucos ou insuficientes todos os prisioneiros de guerra, nas razias anuais. Deu isto ocasião a que interviesse nos negócios do Dahomey o mestiço brasileiro que se tornou, desde então, o árbitro do tráfico na Costa dos Escravos.

A adaptar, preferimos transcrever a narração dos acontecimentos feita por A. B. Ellis, coronel do regimento britânico das índias Ocidentais e continuador da História do Dahomey, de Dalzel, história que tinha ficado em 1791.

> “Naquele tempo”, escreve Ellis[16],
>
> havia dois negociantes de escravos, que, graças à sua longa residência ali e aos enormes proventos tirados do tráfico, tinham adquirido grande fortuna e influência. Eram Felix de Sousa, de

[16] A. B. Ellis, “History of Dahomi”, *in Ewespeaking Peoples,* London, 1880, pág. 307 e seguintes.

Ajudá, e Domingos Martius, de Kotonú. Estes dois homens, vendo os seus negócios paralisados, conceberam projeto de destronar Adandosan e em lugar dele colocar no trono seu irmão Gezo... O êxito da candidatura de Gezo tinha sido devido principalmente a Sousa e a Martius que, em favor dela, fizeram correr rios de dinheiro e Gezo a elessempre se mostrou grato. Conferiu a ambos a honra de serem chamados seus irmãos, concedeu-lhes privilégios de comércio especiais, criou para Sousa o título de "Primeiro dos Brancos" e fê-lo Chachá de Ajudá. Sousa era um mulato natural do Rio de Janeiro. Não se sabe o ano em que chegou à África, mas, de começos humildes, cedo se tornou mais opulento e conhecido dos traficantes de escravos e quase monopolizou o fornecimento de escravos para Cuba e para o Brasil. Em Ajudá, próximo ao sitio do abandonado forte português, edificou uma imensa casa que montou com todo luxo que o dinheiro pode dar. As mulheres mais vistosas, ao longo da costa, eram adquiridas para seu harém e, quando ele saia a passeio, era acompanhado de uma banda de música e de grande número de lacaios que, em altas vozes, enumeravam os seus "pomposos títulos." Tinha garbo em ser um africano entre africanos e um homem culto entre Europeus. Os proventos do tráfico, por maiores que fossem, não podiam bastar às suas prodigalidades, e ele não tinha escrúpulo de roubar aos capitães dos navios que lhe eram consignados para carga, quer por meio de mesas de jogo que montava, quer por meio da sedução das suas próprias mulheres. Mantinha aberta casa em que o vinho e outras bebidas espirituosas corriam como água. Em maio de 1840, Sousa morreu em Ajudá e três homens lhe foram sacrificados na praia, ao passo que um moço e uma moça eram decapitados e enterrados com ele. Os funerais em honra de Felix de Sousa repetiram-se em outubro e por essa ocasião um regimento de Amazonas desceu da capital do Dahomey para neles tornar parte. Novas vítimas humanas e inúmeras aves e animais foram-lhe ainda sacrificados. Sob a direção de Sousa e de Martius, a exportação de escravos de Ajudá e Kotonú, que tinha sido muito prejudicada com a declaração da ilegalidade do tráfico por parte da Inglaterra e da França e pela presença do cruzeiro de supressão da primeira daquelas potências, adquiriu novo alento e rompeu com dobrado vigor. Operando de concerto com o rei, eles podiam, fechando aos brancos certas entradas, conseguir fazer, às ocultas, chegar à costa levas de escravos que eram ràpidamente embarcados e conduzidos a Cuba ou ao Brasil. As grandes dificuldades do tráfico ainda o tornavam mais lucrativo. Aparecia um navio negreiro na costa, combinava- -se o dia

em que a carga devia estar pronta: o navio fazia-se ao largo, até a data aprazada em que secretamente se faziam descer os escravos. As estradas de Alada ao lago Nowe e o rio Okpara eram interditos aos Europeus e por estas vias caravanas de escravos alcançavam Kotonú secretamente, apesar do cruzeiro que se achava em Ajudá. Os oficiais ingleses tinham espiões para denunciar a chegada das caravanas, mas estes eram quase sempre subornados pelos traficantes e em consequência o carregamento se fazia a salvo. Dotado de más qualidades como era Sousa, ele possuía, todavia, algumas qualidades boas que bem podiam redimir aquelas. Graças à sua influência, a pena última para o crime de matar uma cobra (boa ou gibóia) foi comutada na ordália pelo fogo. Em tais ocasiões, costumava mandar seus escravos confundir-se com a turba-multa, com ordem reservada de acercarem-se do culpado, e enquanto aparentavam zurzi-lo de cacetadas, atirar com ele para um abrigo de segurança.

Foi com certeza por influência de Sousa e Martius que Gezo reinou de modo a conquistar a reputação de um dos maiores reis do Dahomey. Ainda recentemente (1893)) o general Dodds, apoderando-se de Abomey, enviou ao museu etnográfico do Trocadero uma estátua de Gezo, bem como as dos seus dois sucessores imediatos.

O Dr. Brazile Féris[17], nas referencias que faz a Sousa, numa publicação sobre a Costa dos Escravos, diz que ele se chamava Francisco Sousa, era branco crioulo do Rio de Janeiro e tinha chegado a Guiné em 1810. O trabalho de Féris revela muito pouca familiaridade com a história e a etnografia do Dahomey e da Costa dos Escravos e nesta divergência com Ellis, a ninguém é lícito pronunciar-se por Féris contra o exato e profundo conhecimento que o autor inglês revela, a cada passo, de todo o passado e do estado atual dos povos daquela região. O engano de nome provem naturalmente de que Féris, quando esteve na Costa dos Escravos em 1878, encontrou como Chachá de Ajudá um descendente de Felix Sousa chamado Francisco, que ele, confundindo o apelido familiar com o nome do indivíduo escreve se chamava Francisco Chico de Sousa. Provavelmente porque o rei Gezo, que ele chama Jorge, deu a Felix Sousa o título de Primeiro dos Brancos, e que Féris o supõe tal.

---

[17] Féris, *La cote des Esclaves. Archives de Mé decine Navale*, 1879.

De todos estes dados, estamos autorizados a concluir que a importação dos Negros superequatoriais para o Brasil não só foi contemporânea do início do tráfico, como se prolongou por todo o seu decurso: e, mesmo quando por fim a intervenção das potências européias quis restringir o tráfico português à África austral, e ele tomou ali grandes proporções, nunca foi superior ao da procedência sudanesa.

VIII. O governo da metrópole lusitana tinha tido, ao que parece, o intuito de promover uma distribuição proporcional dos escravos recebidos das diferentes procedências africanas, pelas diversas seções regionais da colônia.

Informando a proposta de conferir-se ao porto de Ajudá o monopólio do comercio de escravos, feita a Portugal pelo rei cio Dahomey, que para esse fim tinha enviado à Bahia dois embaixadores, D. Fernando José de Portugal[18], então governador geral da colônia, declarava:

> É impraticável o comércio privativo do porto de Ajudá como ele (o rei do Dahomey) pretende, por muitas razões: ... 4. porque não é conveniente que nesta capitania se junte um grande número de escravos da mesma nação, do que facilmente poderiam resultar perniciosas consequências.

No entanto, tudo leva a crer que tais intuitos de boa prudência se tivessem frustrado na prática, pois na Bahia fortemente se fez sentir a ascendência dos Sudaneses, ao passo que em Pernambuco e no Rio de Janeiro prevaleceram sobretudo os Negros austrais do grupo bantu.

O Dr. Pereira da Costa descreve uma velha usança pernambucana, que bem confirma esta asserção. Em Pernambuco e outras províncias do norte, de tempos muito remotos, se tinha estabelecido o uso de, com anuência e aprovação das autoridades seculares e eclesiásticas, elegerem dentre eles os Negros Congos, escravos e libertos, um rei que se constituía em seguida uma pretensa corte nos moldes da monarquia portuguesa. A este rei se concedia a obediência dos da sua nação ou pátria, em troca do ônus de superintender e regular os atos dos seus compatriotas.

[18] *Dois embaixadores africanos mandados à Bahia pelo rei do Dagomé*. Carta de D. Fernando José de Portugal ao Exmo. Sr. Luiz Pinto de Sousa em 21 de outubro de 1795. (*Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro de 1895*, tomo 69, part. 1ª, pág. 413.)

"Além disso", escreve o Dr. Pereira da Costa,

> tinham esses reis entre a sua gente o tratamento de dom, e exerciam sobre (ela uma certa ascendência política, chamando-a ao cumprimento dos seus deveres e contendo-a em suas desordens, pois eram muito respeitados e recebiam mesmo das autoridades públicas um certo apoio garantidor das suas regalias majestáticas.

Caricata como qualifica o Dr. Pereira da Costa esta monarquia conguesa, o *placet* legal que lhe concediam explorando no ânimo dos Negros a ilusória concessão de um simulacro de liberdade política, inspirava-se, é todavia manifesto, num interesse nada fictício de garantia pública em proveito dos brancos dominadores, tal qual era a de terem eles, no seio das próprias agremiações de escravos, neste fingimento de protetorado, um aliado responsável e fiscal dos possíveis desvios da avultada colônia africana. Nessa criação representava o seu papel a influência dos sentimentos religiosos, tão poderosos nas instituições sociais das raças e povos incultos e inferiores. O culto de Nossa Senhora do Rosário tem sido sempre, desde tempos coloniais, confiado no Brasil aos Negros, escravos ou mais tarde livres, e em particular aos Negros bantus. Era desta confraria religiosa, deixada com partilha exclusiva aos Negros, que os reis de Congo tiravam a sanção divina da sua investidura, como, na licença dada pelas autoridades brancas à sua eleição, iam buscar a sanção temporal do cargo. Em todo o caso, era por força da sua dignidade de juízes da festa da invocação do Rosário que os reis de Congo se investiam nas suas funções majestáticas e por ocasião dessas festas se elegiam e coroavam.

Pois bem, esse uso de se elegerem reis de Congo não foi certamente peculiar a Pernambuco e ao norte da antiga colônia portuguesa, mas aí preponderou e radicou-se.

Depois de ter descrito a festa da coroação do rei de Congo em Itamaracá tal qual a assistira Koster em 1814, escreve o Dr. Pereira da Costa[19]:

> No Recife e Olinda, porém, esses atos eram revestidos de maior solenidade e mesmo com um certo luxo e aparato.

[19] Dr. Pereira da Costa, *Reminiscências Históricas Pernambucanas. Rei de Congo, in Jornal do Brasil,* do Rio de Janeiro, de 25 de agosto de 1991, edição da manhã.

A notícia mais remota que encontramos da instituição do rei de Congo em Pernambuco consta de uma referencia que faz a respeito um velho compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila de Iguaraçu, datado de 24 de junho de 1706, copiado do de igual irmandade da cidade de Olinda, e aprovado por provisão de 8 de abril de 1711, do bispo diocesano D. Manuel Álvares da Costa.

Na Paróquia da Boa Vista do Recife, porém, começou a instituição em 1801, tendo lugar a posse de D. Domingos, o primeiro rei eleito, no dia 6 de abril, na igreja de Nossa Senhora do Rosário, como se vê do competente auto lavrado pela irmandade, nestes termos: "Estando nós todos com assentos, juiz, escrivão, procurador, tesoureiro e mais vogais desta Santa Irmandade, demos posse a D. Domingos Marquies de Araújo, primeiro rei de Congo deste lugar da Boa Vista, por ordem e despachos que tivemos dos magistrados deste país, e porque estávamos assim contentes, lavramos este termo, em que todos nós nos assinamos.

Decorridos anos, passou a eleição dos reis de Congo, pelo menos no Recife, a ser confirmada pelo chefe de polícia, que expedia um diploma, de cujo curioso documento encontramos o registro de um, do teor Seguinte, na respectiva secretaria:

O Dr. Antônio Henrique de Miranda, juiz de direito, chefe de polícia nesta cidade do Recife de Pernambuco, por Sua Majestade Imperial constitucional, o Sr. D. Pedro II, que-Deus Guarde etc., etc. — Faço saber que, tendo-me requerido o preto liberto Antônio de Oliveira, a confirmação da nomeação que tivera para rei de Congo dos pretos desta cidade, e havendo provado com o termo da dita nomeação ser verdade o expendido em sua petição, depois de haver obtido informações necessárias a respeito de sua conduta, hei por bem confirmar a indicada nomeação, segundo o antigo costume desta cidade, ficando o referido rei de Congo obrigado a inspecionar e manter a ordem e subordinação entre os pretos que lhe forem sujeitos, pelo que lhe mandei passar o presente titulo, para poder exercer o lugar para que foi nomeado. Dado e passado nesta secretaria de polícia de Pernambuco, aos 14 dias do mês de setembro de 1848. Eu, Aprígio José da Silva, primeiro amanuense da secretaria de polícia, o escrevi. — *Antônio Henrique de Miranda*.

A instituição dos reis de Congo não se prolongou entre nós muito além dos meados do século passado. Em outros lugares, porém, foi mais adiante, como no Ceará, cuja Assembleia Provincial, pela lei

1.371, de 26 de agosto de 1870, aprovou o compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, da cidade do Crato, em que ainda se encontra a seguinte disposição no art. 6º do CAPÍTULO III: "O séquito régio se comporá dos seguintes empregados: rei, rainha, dois mestres de campo, um arauto e duas açafatas, que terão por obrigação acompanhar a rainha".

Na Bahia, a irmandade de N. S. do Rosário, na igreja da mesma invocação na Baixa dos Sapateiros, templo edificado em longínqua data colonial, pertenceu igualmente aos Angolas e pelo compromisso ou estatuto primitivo também aqui é possível se tivessem eleito rei e rainha em vez de juiz e juíza da festa. Mas cedo deve ter caído esta prática em desuso, pois já no compromisso de 1780 se havia firmado a regra da eleição de juiz e juíza.

Assim, fundas e radicadas se revelam em Pernambuco as práticas fundadas pelos Congos ou a eles referentes: fracas e insubsistentes na Bahia onde, nos documentos escritos, elas desaparecem um século antes e não deixam memória nas tradições locais.

Desta notável diferença só pode dar justa explicação a maior importância dos colonos Congos ou Angolas em Pernambuco. A singularidade, entre os Africanos, concedida aos Congos neste privilégio, só explicável no predomínio dos Negros desta procedência, feriu a atenção do Dr. Pereira da Costa, a quem todavia não tentou a explicação do fato. Escreveu ele:

> Apesar de constituírem a grande massa de escravizados, africanos importados de diversas nações, como Angola, Congo, Regalo, Angico, Gabão, Moçambique e outras mais, contudo semente os do Congo gozavam do privilégio de eleger um rei, que superintendia sobre os demais, que reunida- mente, bem como com os seus descendentes nascidos no Brasil, aos quais se dava o nome de crioulos, todos eles, livres ou escravizados, constituíam o povo dessa caricata monarquia, que tinha N. S. do Rosário por sua padroeira.

Note-se de passagem: na enumeração acima feita dos africanos de Pernambuco, só menciona o Dr. Pereira da Costa Negros bantus ou austrais.

Também bantu foi seguramente Palmares.

Para o Rio de Janeiro, buscando o depoimento dos documentos de observação direta, vamos encontrar na obra que Debret, com uma

residência de 15 anos na capital do império, onde foi professor de pintura da Academia de Belas Artes, escreveu sobre a população e os costumes brasileiros, positivamente afirmado este predomínio dos Negros bantus sobre os sudaneses, naquela parte da colônia.

> Um antigo tratado concluído com a Inglaterra, escreve ele[20], regulava mesmo o valor dos negros permitidos aos portugueses, que só podiam trazer ao Rio de Janeiro negros da costa do sul da África e por isso de uma espécie menos forte e muito mais pequena do que a do norte. No ano de 1828, foram importados no Brasil 430.601 e nos seis primeiros meses de 1829, 23.310.
>
> ... As nações africanas mais utilizadas no Rio de Janeiro são: os Binguelas, os Minas, os Ganguelas ou Banguelas, os Minas-nejôs, Minas-Maí, os Sás, Rebolas, Cassanges, Minas-Cavalos, Gabinda d'água doce, Cabindas massudás, Congos, Moçambiques. Estes compreendem grande número de nações vendidas no mesmo ponto da costa Artres.

Ao tempo a que se referem as observações e desenhos de Debret, os Sudaneses promoviam na Bahia as guerras santas em que era de todo nula a ação dos Bantus.

A esta desigualdade na procedência dos Negros introduzidos na Bahia, em Pernambuco e no Rio de Janeiro, se há de atribuir, parece, o engano de escritores avisados como Sílvio Romero e João Ribeiro. Os estudos e observações de ambos particularmente se referem a Pernambuco e Rio de Janeiro e do que ali observaram foram provavelmente induzidos a generalizar, para todo o país, o predomínio da gente bantu.

Tão errôneo, todavia, como supor que os Negros bantus predominaram em todo o país, seria concluir-se do que aqui deixamos apurado, que só na Bahia tivessem tido ingresso os Negros sudaneses. Um documento do século XVII é bem positivo sobre a existência, em Pernambuco, de Negros desta procedência. É a carta que Henrique Dias

[20] Debret, *Voyage pittoresque et historique au Brésil ou séjour d'un artiste français au Brésil depuis 1816 jusqu'en 1831 inclusivement*, Paris 1835,. vol. 30, pág. 75.

escreveu em 1648 aos Holandeses e a que pertence o trecho seguinte citado pelo Dr. Pereira da Costa[21], a quem o tomo:

> De quatro nações se compõe este regimento: Minas, Ardas, Angolas e Crioulos: estes são tão malévolos que não Temem nem devem; os Minas tão bravos, que aonde não podem chegar com o braço, chegam com o nome; os Ardas tão fogosos, que tudo querem cortar de um só golpe; e os Angolas tão robustos que nenhum trabalho os cansa. Considerem agora se romperão a toda Holanda homens que tudo romperão.

Neste documento, a denominação genérica de Angolas designa todos os bantus; Minas seriam os Nagôs, Fantis e outros. Pelo que toca aos Negros que Henrique Dias chama Ardas, por Ardras claramente se deve corrigir o nome, e neles se descobrem Negros gêges ou dahomanos. O antigo reino de Ardra, próximo a Abomey, capital dos Dahomanos, constituiu, há séculos, um afamado empório do tráfico ingreiro, onde os Europeus haviam estabelecido importantes casas de comissão. "Os reinos de Ardra e Whydah (Ajudá) se achavam, por esse tempo (1708), no zênite da sua prosperidade", escreve Ellis[22] "e a rivalidade mais intensa lavrara entre eles. Eram essencialmente estados comerciais; em suas cidades encontravam-se os únicos mercados de escravos da Costa dos Escravos e milhares de negros eram fornecidos anualmente em troca de mercadorias européias". Mais tarde, destruído, até o nome perdeu Ardra, hoje chamado Alada. Mas, só um século depois da carta de Henrique Dias, em 1724, teve lugar essa destruição pelos Daomanos. Assim, com o hábito adotado pelos traficantes de designarem a nacionalidade dos Negros pelo nome das suas procedências geográficas em África, naturalmente com a destruição de Ardra, acabaram perdendo entre nós os Negros daomanos o nome desta procedência. Muito trivial devia ser ela ao contrário ao tempo da carta de Henrique Dias, no século XVII, pois aquele empório de escravos se achava então em plena atividade.

Mais decisiva e autorizada, porém, é a este respeito a palavra de Barlei, que nos deixou a menção detalhada dos africanos introduzidos no Brasil holandês.

[21] Pereira da Costa. "A ideia abolicionista em Pernambuco" (Revista do Inst. Arqueológico e Geog. Pernambucano, 1891, pág. 247).
[22] Ellis, *History of Dahomi, in loc. cit*.

Enumerando e analisando os colonos daquela época, escrevia ele[23]:

> A terceira classe é a dos escravos Africanos, sendo os mais trabalhadores de todos eles os naturais de Angola. Os Ardrenses, que são muito ignorantes, teimosos e estúpidos, tem horror ao trabalho, com exceção de um número muito limitado que, pela excessiva paciência no trabalho, contribui para aumentar-se o seu valor. Os de Calabar pouco são estimados, por causa da sua ignorância e preguiça. Os originários da Nigrícia (de Guiné e da Serra-Leoa), mesmo os que se acham em pleno vigor, são ainda menos próprios para servirem como escravos. Todavia são mais polidos, dispõem de mais elegância e beleza de formas, principalmente as mulheres, o que faz que os lusitanos os adquirissem para misteres domésticos. Os da Nigrícia, naturais do Congo e os Sonhenses, são muito aptos para os trabalhos, quando se trate da vida de sociedade, sendo não só esta a razão deste mercado, como também o fato de viverem unidos, como companheiros, por laços de amizade.

Mas agora a história dos Negros no Brasil, corrigindo e completando a indicação bruta ou em grosso da sede do tráfico,e da procedência dos navios negreiros, deve discriminar melhor as nacionalidades dos escravos. Dentre estes, se não a numérica, pelo menos a preeminência intelectual e social, coube sem contestação aos Negros sudaneses.

[23] Gaspari Barlei, *Res gestae Mauritii in Brazilia,* Amsteladami 1647, pág. 128.

CAPÍTULO II

Os negros maometanos no Brasil[1]

Sumário:

I. As guerras santas dos *Malés*, ou os levantamentos de escravos na Bahia no século XIX. II. Insurreições dos Haussás; 1807, 1809, 1813, 1816. III. Insurreições dos Nagôs; 1826, 1827, 1828, 1830: a grande revolução de 1835. IV. Causas religiosas das insurreições. V. A Igreja Maometana na Bahia; seu chefe ou o *Limano*; seus sacerdotes ou os *Alufás*; o culto. O Islamismo dos Negros. VI. Origem da denominação de *Malés* dada no Brasil aos Negros muçulmanos: sua significação étnica.

[1] Este capítulo foi publicado no *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro, de 2 de novembro de 1900.

I. Pode-se avançar com segurança que até hoje ficaram inteiramente incompreendidas no seu espírito e na sua significação histórica as repetidas sublevações de escravos que, em curtos intervalos se sucederam na Bahia, durante a primeira metade do século XIX. Para os cronistas, eram simples manifestações dos sentimentos perversos e cruéis dos selvagens de pele negra, na estigmatização de cujo procedimento ficavam sempre brandos de mais os termos e qualificativos da mais rubra indignação. Para espíritos mais benévolos, os levantes apenas constituíam justas represálias de seres brutalizados por senhores desumanos. Os escritores de ânimo liberal viam nas insurreições dos Negros uma nobre revolta de oprimidos contra a usurpação da sua liberdade, em cuja reivindicação davam, por vezes, notáveis exemplos do mais belo heroísmo.

De tudo isto podiam participar as revoltas dos Africanos, mas seguramente elas não eram isso. Para apreender a sua verdadeira significação histórica, é mister remontar às transformações étnicas e político-sociais que a esse tempo se operavam no coração da África. Outra coisa não faziam os levantes senão tentar reproduzir delas pálido esboço, deste outro lado do Atlântico, sob o influxo dos sentimentos de que ainda vinham possuídas as levas do tráfico, em que para aqui se transportavam verdadeiros fragmentos de nações negras. E estas bem sabiam manter-se fechadas no círculo inviolável da própria língua, de todos desconhecida. Essas revoltas de que o estudo pouco aprofundado dos historiadores pátrios não tem feito mais do que explosões acidentais do desespero de escravizados contra a opressão cruel e tirânica de senhores desumanos, tem assim a alta significação da mais acabada sucessão histórica. Elas se filiam todas às transformações políticas operadas pelo Islamismo no Haussá e no Iorubá sob a direção dos Fulos ou Fulahs.

É notória a importância etnográfica dos Fulos, Fulahs, Fulbi, Pulos ou Peuls, vasta família africana que, em larga faixa transversal, se estende na África setentrional, por baixo dos Tibus e Tuaregs. Matéria de longa controvérsia tem sido a da natureza branca ou negra desta família africana de que Muller fazia os seus Nubo-Fulás, na sua opinião, mestiços, de negros e chamitas. Recusada *in limine* a ideia de uma origem malaia ou asiática, os Fulahs são tidos hoje como de raça branca, pelos mais autorizados

antropologistas e etnógrafos. Após sério exame das opiniões variadas, que se tem sustentado sobre a origem dos Peuls ou Fulahs, Sergi[2] definiu-os:

> Uma ramificação da grande estirpe chamítica, mais afim do ramo setentrional do que do oriental e que, como os ibus, adquiriu uma individualidade própria, com caracteres peculiares, que tornam difícil reconhecer as suas origens primitivas.

Estabelecidos no belo país do Haussá, para uma época que remonta a mais talvez do século XIV, foram os Fulbi que aí propagaram e lentamente desenvolveram o Islamismo. Crescendo continuamente em número e em poderio, a ponto de, em muitas regiões, acabar por contrabalançar a influência dos indígenas Haussás, elesnão conseguiram, todavia, desde logo, a dominação política do país. Foi precisamente no começo do século XIX, em 1802, que o dam-foidé Othman, constituindo-se, com os fiéis, em dijemãa, ou associação religiosa e militar, abriu o período das guerras santas, e, inspirando-se no mesmo fanatismo religioso que lançou os Árabes vitoriosos sobre a África e sobre a Europa, acabou fundando até 1810 o vasto império de Sókotõ, que mais tarde se cindiu nos grandes reinos vassalos de Wurnô, Gandô e Adamauhá. Todavia não foi rápida a vitória completa sobre os infiéis, só obtida após renhida luta com fortuna vária para os dois partidos, aos quais não faltaram revezes e insucessos.

É deste período e destes acontecimentos que data a imigração dos Haussás, para o Brasil, por meio do tráfico. Na carta para sua Majestade, de 16 de junho de 1607, em que o 6° Conde da Ponte, Governador da Bahia, dava conta da primeira insurreição dos Negros Haussás, informava ele:

> Esta colônia, pela produção de tabaco, que lhe é própria, tem o privilégio exclusivo do negócio da Costa da Mina: importaram, no ano passado, as embarcações deste tráfico oito mil e trinta e sete (8.037) escravos, Geges, Ussás (Haussás) e Nagôs, etc., nações as mais guerreiras da costa de Leste, e nos mais anos há com pouca diferença igual importação, grande parte fica nesta capitania e considerável quantidade nesta capital.

Os negros Iorubanos, a que nós Brasileiros damos, como os Franceses, o nome genérico de Nagôs, assim como os Ewes entre nós denominados Geges, como vimos, seguramente eram importados no Brasil,

[2] Sergi, ÁFRICA. *Antropologia della stirpe* Comitica, Torino, 1897, pág. 359.

de longa data. Mas o valor especial da importação do começo do século XIX está na influência que a esse tempo principiaram a exercer sobre elesos Fulás e Haussás maometanos. Repelidos pelos Fulás, os negros Haussás caíram sobre o grande e poderoso reino central de Iorubá e destruíram-lhe a capital Oyó. No reinado de Arogangan, Iorubá perdeu, em 1807, a província Ilorin, cujo governador Afunjá, sobrinho do rei, se serviu dos Haussás para declarar-se independente. Os maometanos em 1825 queimaram vivo a Afunjá e desde então elegeu-se ali um rei ou governo muçulmano. Horin tornou-se por este modo um centro de propaganda do Islamismo nos povos Iorubanos ou nagôs.

Não eram negros boçais os Haussás, que o tráfico lançava no Brasil. As nações do Haussá, os reinos célebres de Wurnô, Sókotô, Gandô, etc., eram florescentes e dos mais adiantados da África Central. A língua Haussá, bem estudada por Europeus, estendia-se como língua de comércio e das côrtes por vastíssima área; e sua literatura, ensina E. Réclus, era principalmente de obras religiosas, mas além disso havia manuscritos da língua indígena, escritos em caracteres árabes. Dentre as suas cidades importantes destacam-se Kanô e Katsena a que Richardson chamou a "Florença dos Haussás".

Era natural e de prever que de uma nação assim aguerrida e policiada, possuída, além disso, de um sentimento religioso capaz de grandes empreendimentos como era o Islamismo, não poderia fazer passivas máquinas de plantio agrícola a ignorante imprevidência de senhores que se davam por tranquilizados com a conversão cristã dos batismos em massa e deixavam, de fato, aos Negros, na língua que os Brancos absolutamente ignoravam, inteira liberdade de crenças e de pensamento.

Por sob a ignorância e brutalidades dos senhores brancos reataram-se os laços dos imigrados, sob o duro regime do cativeiro reconstruíram, como puderam, as práticas, os usos e as crenças da pátria longínqua. O comércio continuado com a Costa d'África ia-os instruindo dos sucessos guerreiros e religiosos que por lá se desenrolavam e assim se lhes ministravam *pabulun* e estímulo novo para a conversão e para a luta. O Islamismo organizou-se em seita poderosa; vieram os mestres que pregavam a conversão e ensinavam a ler no árabe os livros do Alcorão, que também de lá vinham importados.

Sem compreender-lhe todo o alcance e valor histórico, o Dr. Francisco Gonçalves Martius, depois Visconde de São Lourenço, que, como chefe de polícia, teve de reprimir a insurreição de 1835, pressentiu a importância das crenças religiosas dos Haussás nessas lutas.

Na parte que deu ao presidente da província, em 29 de janeiro de 1835, escrevia ele:

> tem sido dadas por mim as providências necessárias para serem corridas todas as casas de africanos sem distinção alguma e o resultado será presente a V. Ex.ª em tempo competente, podendo desde já asseverar a V. Ex..ª que a insurreição estava tramada de muito tempo, com um segredo inviolável e debaixo de um plano superior ao que devíamos esperar de sua brutalidade e ignorância. Em geral vão quase todos sabendo ler e escrever em caracteres desconhecidos que se assemelham ao Árabe, usado entre os Ussás, que figuram ter hoje combinado com os Nagôs. Esta nação, em outro tempo foi a que se insurgiu nesta província por várias vezes, sendo depois substituída pelos Nagôs. Existiam mestres que davam lições e tratavam de organizar a insurreição na qual entravam muitos fôrros africanos e até ricos. Tem sido encontrados muitos livros, alguns dos quais dizem serem preceitos religiosos tirados de mistura de seitas, principalmente do Alcorão. O certo é que a Religião tinha sua parte na sublevação e os chefes faziam persuadir aos miseráveis que certos papéis os livrariam da morte, de onde vem encontrar-se nos corpos mortos grande porção dos ditos e nas vestimentas ricas e esquisitas que figuram pertencer -aos chefes e foram achadas em algumas buscas.

A organização religiosa da propaganda e do ensino maometano, a sua extensão e influência melhor hão de evidenciar-se e compreender no estudo das insurreições. Aqui, como em tantas outras situações históricas, o ardor e o zelo religiosos tinham preservado os Negros dessa dissolução do caráter que Sergi dá, com razão, como a fatal consequência da aniquilação da vontade, que é a consequência primeira da escravidão.

A grandeza moral de que, em face do perigo e da morte, deram notável exemplo alguns dos insurgidos, fornece a verdadeira chave das insurreições ou levantes que nem se devem atribuir ao desespero da escravidão, pois a eles aderiam libertos e ricos; nem a um nobre sentimento de solidariedade social, pois sistematicamente eram excluídos do grêmio

revolucionário os patrícios infiéis ou não convertidos; nem aos laços de sangue da mesma raça, pois, como os Brancos, se achavam envolvidos nos planos de massacre os Negros crioulos e os africanos fetichistas. Mas o Islamismo, que por toda a parte na África, de inopinadas guerras santas, faz surgir como por encanto impérios e reinos de duração mais ou menos efêmera, era, no fanatismo dos Negros, dos Chamitas e dos seus mestiços, a mola e a origem de todas essas explosões.

Assim claramente o mostra a história das insurreições.

II. INSURREIÇÕES DOS HAUSSÁS. – É para lamentar que, precisamente sobre estas insurreições em que melhor se deviam ter revelado a ação e a influência dos negros Haussás, só possuamos dados dos mais insuficientes. É que a repressão colonial destes delitos era sumária demais. Dela dão excelente ideia as queixas formuladas contra os tribunais pelo 6º Conde da Ponte, governador da Bahia, na carta em que participava a D. Fernando José, de Portugal, a segunda insurreição dos Haussás, em 1809. Em 16 de janeiro de 1809, escrevia este leal servidor :

> As querelas oferecidas, malevolamente e aceitas pelos Juízes criminais e nas Correções de ferimentos, mortes, contusões acontecidas nestas ocasiões, que verdadeiramente se devem considerar de guerra, formal resistência e defesa própria dos que legitimamente vão autorizados com Ordens do Governo, ou dos que por ele em seu auxílio são convocados, são outros tantos barrancos que encontra o bem do serviço que se tornam em favor dos perturbadores do sossego público e malfeitores: por V. Ex. foi conhecida esta verdade mais de uma vez, governando esta Capitania e eu repetidas vezes a tenho sentido e tenho representado a pouca consideração com que se respeitam por alguns Magistrados os executores das diligências do Real Serviço, com ordens deste Governo. Permita V. Ex. que, com o verdadeiro patriotismo que professo, com a lealdade, puro amor ao Nosso Soberano e com incessante zelo pelo seu Real Serviço conclua com a proposição de eterna verdade que – sucessos e circunstâncias extraordinários e que os acontecimentos imprevistos em ofensa dos Direitos do Soberano e da tranquilidade pública, entregues às solenes e morosas audiências ordinárias, animam a maldade a reincidir e então com mais segurança de bom êxito de seus temerários projetos.

Difícil decidir o que mais é aqui: se o conforto daquela nobre serenidade e isenção de magistratura colonial, acusada e naturalmente tão mal segura; se o doloroso sentimento de desalento pela reincidência e pertinácia com que revive a eterna propensão humana ao arbítrio e à violência. As queixas e as doutrinas de então não são por acaso as de hoje, mesmo revolvido sobre elas um século de proclamada civilização? Mas não prejudique a reflexão importuna ao escorreito contexto do fato histórico.

Todavia, dos levantes dos Haussás, um artigo do Dr. Caldas Brito[3] publicado recentemente no Jornal do Comércio, acrescenta algumas informações novas ao que tínhamos escrito neste capítulo quando o publicamos em 1900 no mesmo jornal.

O autor parece não ter lido o que então escrevi, nem ter formado ideia exata do valor político e da significação social das insurreições dos Africanos. Ainda assim, o seu artigo cobre em parte a grande lacuna que, no conhecimento dos levantes, ia de 1813, data a que chegavam as insurreições conhecidas dos Haussás, até 1826, quando começaram as dos Nagôs. É de esperar que estudos futuros acabem preenchendo a lacuna de 1816 a 1826, que subsiste, descobrindo os levantes que nesse período deviam ter tido lugar.

Ao artigo do Dr. Caldas Brito tomamos a descrição do levante de 1816, e parte do de 1813:

Insurreição de 28 de maio de 1807. — Em rigor, os pequenos levantes de 1807 a 1809 são escaramuças preliminares, meros ensaios da grande insurreição de 1813. Da de 1807 instruem-nos as cartas, de 16 de junho e 12 de julho, do Conde da Ponte ao Visconde de Anadia.

Na noite de 26 de maio daquele ano, um indivíduo cujo nome o governador não declina mas que afirma ser "de probidade e empregado nesta cidade", procurou falar-lhe para comunicar que um escravo lhe havia confiado tramarem os Negros da nação Haussá um levante ou conjuração. Designando em cada bairro um Capitão e nomeando um agente a que chamaram Embaixador, tinham eles disposto a fuga da maior parte dos escravos desta nação, quer da capital, quer dos engenhos do recôncavo, para

[3] Dr. Caldas Brito, *Levantes de pretos na Bahia, in Jornal do Comércio*, de 15 de maio de 1903.

se reunirem debaixo de armas e fazer guerra aos Brancos. Simulou o governador não dar crédito à possibilidade do fato e exigiu novas provas, pondo o denunciante em relação com o seu ajudante de ordens. Nos três dias subsequentes conseguiu assim conhecer os nomes dos capitães e o número exato da porta e o sitio do casebre em que se faziam os ajuntamentos. No dia 27 foi-lhe indicado que, para as 7 horas da noite do dia seguinte, estava aprazada a deserção, combinado que só fora da cidade se deviam reunir com as armas de que dispusessem. Em seguida à procissão de Corpus Christi, a que assistiu o governador, deu este, escritas pelo próprio punho, ordens aos comandantes dos corpos de infantaria e artilharia para aprestarem as patrulhas por ele designadas. Às 6 horas, sem toque de tambor e sem arruído, estavam tomadas as portas da cidade, distribuídas diligências de capitães do mato, cercado e varado o casebre em que se faziam as reuniões. Neste foram presos sete dos cabeças ou capitães, encontraram-se cerca de quatrocentas flechas, um molho de varas para arcos, meadas de cordel, facas, pistolas e um tambor. Os capitães de mato capturaram três dos chefes que já haviam fugido, e as patrulhas e rondas militares os mais indicados como autores e sedutores. Procedeu-se a investigação e devassa judiciárias de que foi incumbido o Desembargador Ouvidor Geral do Crime, cuja exposição se remeteu para o reino com a carta de 12 de julho. Não consegui descobrir cópia deste documento naturalmente mais explicito e instrutivo.

Como medida preventiva ordenou o governador que dali por diante fosse preso e recolhido à cadeia todo escravo encontrado nas ruas depois de 9 horas da noite, sem declaração escrita de seu senhor, ou fora da companhia deste. Rezam outros documentos que ainda por cima recebia o preso como ensinamento uma correção de cem açoites. Entrava certamente esta medida nos planos de severa repressão, tão preconizado por este governador, que teve, todavia, de reconhecer a sua ineficácia apenas dois anos depois.

A respeito deste levante, lê-se no *Resumo Cronológico e Noticioso da Província da Bahia* de J. Alves Amaral[4]:

> § 235. 8 de junho de 1807. Houve uma insurreição dos Negros Ussás, a qual se desenvolveu em vários pontos do Recôncavo e imediações da cidade, sendo muitos dos insurgentes punidos com a pena última depois de julgados sumàriamente na Relação da Capital, segundo determinou a carta régia de 6 de outubro desse ano.

[4] *Almanaque da Província da Bahia,* de Antônio Freire, 1881, pág. 111.

Se os insurgidos foram julgados e executados por uma insurreição evidentemente abortada, não consegui verificar. Na carta de 12 de julho, o Conde da Ponte pedia ao governo da Metrópole, o qual reservava para si o direito de determinar o modo de julgar estes delitos, que resolvesse se devia seguir-se para o caso o processo mandado observar, pela carta régia de 17 de julho de 1790, para a insurreição de Minas Gerais; ou se o processo que a resolução de 23 de dezembro de 1798 mandou seguir no julgamento dos mulatos implicados no movimento insurrecional desse ano nesta Capital. Nos livros das cartas regias do Arquivo Público não encontrei essa de 6 de outubro de 1807, nem outra resposta à consulta do Conde da Ponte; o Dr. Caldas Brito diz que os dois principais culpados, Antônio e Baltazar, foram condenados à morte, e os demais açoitados na praça pública, a 20 de março de 1808.

Mas as duas cartas deste governador, de 16 de julho de 1807, deixam fora de toda dúvida não ter havido levante algum a 8 de junho de 1807, como se afirma naquela efeméride.

Se o plano de promover uma ação combinada dos escravos desta cidade com os dos engenhos vizinhos, invariavelmente seguido nos levantes posteriores, não indicasse suficientemente, da parte dos Haussás, o pensamento religioso que inspirou todas as suas guerras no Brasil, bastaria para o revelar a declaração do Conde da Ponte, de que, no casebre dos ajuntamentos, havia, além das varas, flechas e outras armas "certas composições supersticiosas e de seu uso a que chamavam mandingas, com que se supõem invulneráveis e ao abrigo de qualquer dor ou ofensa".

Insurreição dos Haussás e Nagôs a 6 de janeiro de 1809 – Na segunda insurreição dos Haussás já figuravam eles associados aos Nagôs, o que, dadas as rivalidades e lutas em que as duas nacionalidades viviam a esse tempo em África, já por si denuncia o acordo na fé, criado por obra do Islamismo.

A 26 de dezembro de 1808 desertaram os escravos Haussás e Nagôs de alguns engenhos do Recôncavo.

A 4 de janeiro de 1809, oito dias depois, desertaram os desta cidade que a eles se foram reunir. Por onde passaram, a contar de três léguas desta cidade, cometeram toda a sorte de atentados, assassínios, roubos, incêndios e depredações. Alcançados pelas forças expedidas em seu encalço, a nove léguas desta cidade e cercados em uma mata, onde se fizeram fortes, junto ao riacho da Prata, não foi possível induzi-los a penderem-se, dizem as partes oficiais, bem suspeitas neste particular. Investiram contra as tropas que os bateram, matando grande número e ainda aprisionando 80, entre os quais muitos feridos. O movimento do Recôncavo tinha sido importante principalmente no distrito de Nazaré e Jaguaribe, vilas e roças vizinhas, de onde remeteram 23 presos para esta cidade. Coube ainda ao Conde da Ponte reprimir esta insurreição e dela deu contas ao governo da Metrópole nas cartas de 12 e 16 de janeiro de 1809.

Causou então surpresa geral o admirável sigilo em que se urdiu e levou a efeito o êxodo dos insurgidos. Mais natural seria considerado o fato, se naquele tempo tivessem os interessados melhor conhecimento do povo escravizado. Então haviam de saber que uma poderosa sociedade secreta *Obgoni* ou *Ohogbo*, verdadeira instituição maçônica, governava os povos iorubanos, com ação muito superior mesmo à vontade dos régulos. E em todos os atos desta associação dominava o mais absoluto sigilo.

Insurreição de 28 de fevereiro de 1813. — Parece ter sido um dos levantes mais sérios pelas proporções que tomou. Todos os Negros Haussás das armações de Manuel Inácio da Cunha Meneses, de João Vaz de Carvalho e de outros fazendeiros vizinhos, em número superior a 600, romperam em fortes hostilidades contra esta cidade. Assaltaram, armados, e incendiaram, pelas 4 horas da madrugada, as casas e senzalas daquelas armações.

Depois de matarem o feitor e a família deste e outros Brancos que aí se achavam, marcharam a atacar a povoação de Itapoan, onde também incendiaram algumas casas e, reunidos aos pretos desta localidade, assassinaram os Brancos que tentaram despersuadi-los ou lhes resistir.

Treze pessoas brancas foram encontradas assassinadas pelos Negros em Itapoan e na Armação de Manuel Inácio, além de oito gravemente feridas.

O Dr. Caldas Brito presta as seguintes informações sobre este importante levante:

> Os pretos investiram contra reforços enviados a batê-los tão desesperados e embravecidos que só cediam na luta quando as balas os prostravam em terra; e durou o combate algumas horas, ficando fora da ação 50 Negros, inclusive os que fugiram atirando-se ao rio de Joannes, onde pereceram afogados, e três que preferiram enforcar-se a cair em poder das tropas legais.

Em fins de maio do mesmo ano o advogado Lasso denunciou ao governo que os Negros Haussás preparavam um grande levante, que irromperia em a noite do dia 23 de junho e nele tomariam parte, além dos ganhadores dos cantos do cais da Cachoeira, cais Dourado e cais do Corpo Santo, os principais cabeças, os do Terreiro e do Paço do Saldanha, e que alguns pretos de outras raças entravam também na sedição, forros e cativos, tanto da cidade como do Recôncavo. Os centros desses conluios eram uma capoeira que ficava pelos fundos das roças do lado direito da capela de Nossa Senhora de Nazaré, uma roça na estrada do Matatu, fronteira à Boa Vista, Brotas e os matos do Sangradouro. O plano combinado era romperem desses lugares na véspera de São João, com o pretexto do barulho de semelhantes dias, matarem a guarda da Casa da Pólvora do Matatu, tirarem pólvora de que precisassem, molhando o resto, e quando acudissem as tropas e estivessem entretidos com aqueles sublevados, sairiam os cabeças existentes na cidade e degolariam todos os Brancos.

Divergências entre esses pretos, querendo uns que a insurreição fosse naquele dia 10 de julho, levaram um deles, de nome João Haussá, escravo de Manuel José Teixeira, a trair os companheiros. Descoberto assim o plano, ocultaram tudo quanto pudesse denunciá-los de modo que, dando-se uma batida naqueles lugares, não se encontrou vestígio algum.

Conquanto o Conde dos Arcos estivesse convencido de que essas denúncias eram trama do despeito de desafetos, que procuravam desmoralizar o seu governo, baixou no dia 20 de junho uma portaria proibindo expressamente o divertimento de fogos de São João, mormente os busca-pés, rouqueiras e foguetes, punindo o infrator desta ordem, qualquer que fosse a sua categoria social. E para que ninguém alegasse ignorância publicou-a ao som de tambores pelas ruas mais públicas da cidade.

Em observância da carta de 18 de março foram estes Negros processados, e por acórdão da Relação, de 15 de novembro, condenados 39 réus. Destes morreram 12 nas prisões, 4 escravos de Manuel Inácio foram condenados à morte natural e enforcados, no dia 18 do mesmo mês, na forca que se levantou na praça da Piedade, com assistência de toda a tropa de linha da guarnição; e os demais foram uns açoitados e degradados para os presídios de Moçambique, Benguela e Angola, para toda a vida, outros, depois de açoitados no lugar do suplício dos companheiros, entregues aos senhores.

A sufocação desta revolta é tida como um dos feitos de grande merecimento do Conde dos Arcos, então Governador da Bahia. É, porém, notável que aqui só se encontrem a respeito resumidas referências. A Idade de Ouro, único jornal que a esse tempo se publicava na Bahia, é inteiramente mudo a respeito do levante como da execução dos chefes da insurreição. Não me foi possível encontrar o processo destes criminosos nem no Arquivo Público, nem no cartório do Júri.

III. INSURREIÇÕES DOS NAGÔS. — A exemplo dos Haussás, que, para a grande revolta de 1813, se haviam ensaiado nas tentativas de 1807 e 1809, assim, nos sucessivos movimentos insurrecionais de 1826, 1828 e 1830, os Nagôs, impassíveis e indiferentes aos rios de sangue em que tinham sido afogados nos pequenos levantes anteriores, amestraram-se e instruíram-se na arte de urdir as grandes conspirações, tão bem revelada nas proporções que deram à revolta de 1835.

Insurreições de 1826, 1827 e 1828. — Nas matas do Urubu, em Pirajá, tinha-se constituído um quilombo, que se mantinha com o auxilio de uma casa fetiche da vizinhança, chamada a casa do Candomblé.

No dia 17 de dezembro de 1826, alguns indivíduos, naturalmente capitães do mato, propuseram-se a ir prender os negros fugidos, na suposição de que fossem em número muito reduzido. Opuseram, porém, os negros séria resistência: mataram três e feriram gravemente o quarto. Excitados com aquele sucesso, atacaram diversas pessoas no caminho do Cábula, deixando em estado grave uma mulatinha, um capitão do mato e outras pessoas. Na tarde do mesmo dia, 20 praças do batalhão de Pirajá seguiram a batê-los, reunindo-se a 12 praças que marcharam desta cidade, sob o comando de um oficial. Deu-se o encontro na baixa do Urubu. Os

negros foram cercados em uma pequena mata; segundo a parte oficial, recusaram-se a entregar-se, atacando a tropa, que fez fogo sobre eles, matando três e ferindo outros. Nessa ocasião foi presa a negra Zeferina, com armas na mão, diz a parte oficial; apenas conduzindo um pequeno saco de farinha, afirmam diversas testemunhas. Esta negra declarou que os negros se tinham levantado contando com uma insurreição dos Nagôs da cidade, sobre a qual deviam marchar na véspera de Natal. Esta asserção foi plenamente confirmada pelos sucessos ulteriores. Estes vieram mostrar que já a esse tempo os Nagôs da cidade preparavam os elementos para uma ação bélica de valor e é claro que, entrando em seus planos envolver nela todos os negros dos engenhos vizinhos, deviam naturalmente buscar apoio em um quilombo tão da proximidade da Capital.

No entanto, devido talvez à precipitação dos acontecimentos, os sucessos de 17 de dezembro de 1826 não passaram do ataque a um pequeno quilombo, o qual, se bastou para resistir a meia dúzia de capitães do mato desarmados, não podia competir com a força de polícia que em seguida o atacou e que, como tudo induz a crer, não esperou ser agredida para espingardear os negros.

A fermentação das ideias de rebelião plantadas pelo Islamismo, latente embora, prosseguia, todavia, o seu curso natural.

Em 22 de abril de 1827, a insurreição de uma parte, naturalmente a muçulmana, dos escravos do engenho Vitória, próximo à Cachoeira, provocou, nos engenhos do Recôncavo, um levante, que só pôde ser reprimido após uma luta de dois dias.

Na madrugada de 11 de março de 1828, ainda uma parte apenas dos negros africanos desertou desta Capital, operou junção com os negros dos engenhos vizinhos no Cabrito e, concentrando-se na Armação, dispunham--se a atacar a cidade. Atacados próximo ao Pirajá pelo corpo de polícia e o 2° batalhão de linha, foram batidos em luta sanguinolenta em que pereceram muitos, sendo os demais presos e punidos.

Insurreição de 1830. — A 1º de abril de 1830, 18 a 20 negros nagôs ladinos atacaram três lojas de ferragens da cidade baixa com o fim de se apoderar de armamento. Da primeira retiraram doze espadas de copos e cinco parnaíbas, deixando gravemente ferido o proprietário da loja e um caixeiro. Da segunda, graças à resistência do dono que ameaçou fazer fogo

sobre eles aliás com armas descarregadas, apenas levaram uma parnaíba. Da terceira, retiraram mais seis das mesmas armas. Dirigiram-se então pela rua do Julião, a atacar os armazéns de negros novos de Venceslau Miguel de Almeida, de onde retiraram mais de cem, que os quiseram seguir, ferindo gravemente os dezoito que se recusaram a acompanhá-los. Engrossada a turba com muitos negros ladinos, tomaram caminho da Soledade, onde atacaram a guarda policial, apenas de sete soldados e um sargento. Feriram mortalmente um soldado, tomando-lhe a arma. Atacados por soldados de polícia e de linha e por paisanos, foram destroçados e dispersos, morrendo mais de cinquenta e ficando prisioneiros cerca de quarenta. Muitos, porém, dispersaram-se pelos matos de São Gonçalo e do Outeiro.

Era a explosão parcial de uma insurreição de peso que os Nagôs estavam urdindo para o dia 13 de abril, mas que abortou graças à denúncia dada em tempo por Alexandrina Joaquina da Conceição, moradora à rua de Baixo. Epifânio e outros chefes haviam convidado o negro Jorge a tomar parte na revolta, este comunicou o convite a Miguel, que o transmitiu a Alexandrina. Com estes esclarecimentos, conseguiu a polícia apoderar-se dos Nagôs que chefiavam a insurreição e se andavam provendo de armas. Assim foram presos Epifânio, José Luiz Antônio e Francisco, a quem tinha tocado saliente papel de amotinador e rebelado na insurreição de 11 de maio de 1828. Na devassa procedida foram estes escravos de uma infame e vergonhosa covardia. De delação em delação acabaram por enumerar todos os cúmplices e indicar as partes em que haviam ocultado as armas já adquiridas; uma espada de Francisco foi arrancada de debaixo do soalho, onde a tinha guardado; a de Querino, do fosso do quartel do Barbalho.

Insurreição de 24 de janeiro de 1835. — No dia 24 de janeiro de 1835, de 9 para dez horas da noite, a nagô liberta Guilhermina fez chegar ao conhecimento do juiz de paz do 1º distrito do curato da Sé que, ao toque da alvorada, romperia, na madrugada seguinte, uma grande sublevação de escravos. A Guilhermina haviam dado esta noticia o nagô liberto Domingos Fortunato, seu concubino, e Sabina da Cruz, também nagô liberta. Naquela tarde, na cidade baixa, tinha Domingos ouvido a negros saveiristas dizer que haviam chegado

> alguns negros de Sant'Amaro, no intuito de reunir-se ao maioral Arrumá ou Alumá, que, de mais dias também dali tinha vindo; e no outro dia, juntos aos negros da cidade, tomarão conta da terra,

> matando os brancos, cabras e negros crioulos, bem como os negros africanos que se recusassem a aderir ao movimento, e só poupando os mulatos, destinados a servir de lacaios e escravos.

Por seu turno, Sabina, ao regressar à noite à sua casa na rua da Oração, achou-a na maior desordem, o que atribuiu a uma desavença que tivera pela manhã com o seu amásio Vitório ou Sule. Debalde foi procurá-lo na casa próxima de Belchior, onde de costume guardava as chaves na sua ausência. De busca em busca, foi descobri-lo na rua do Guadelupe, em casa de uns negros de Sant'Amaro que, ela sabia, ele costumava frequentar. Ao escutar no corredor para ver se lhe percebia a voz, tal sussurro em língua nagô ouviu que deliberou esperá-lo na porta. A esse tempo saia da casa a negra Edum, de nação Egbá, que lhe afirmou estar ali Sule. E, como lhe pedisse Sabina que o fosse chamar, garantiu-lhe Edum que ele só sairia quando fosse hora de tomar a terra. Contou-lhe então Edum

> que, pela madrugada quando tocasse alvorada, foguetes partidos das lojas da praça de Palácio, dariam o sinal de saída para matar os brancos, negros crioulos e cabras, poupando apenas os mulatos para escravos e lacaios.

E, como retorquisse Sabina que no dia seguinte eles haviam de ser senhores era de surra e não da terra, Edum aprazou-a para ajustar contas depois da guerra. Assustada, Sabina foi então procurar Guilhermina a fim de que, levando esta o fato ao conhecimento dos brancos, lhe dessem dois soldados para dali retirar ela o seu amásio.

Comunicado o fato ao presidente da província, imediatamente foram tomadas todas as providências. Postas de prontidão as forças do exército da polícia, foram reforçadas todas as guardas o chefe de polícia, Dr. Francisco Gonçalves Martius, depois Visconde de São Lourenço, seguiu para arrabalde do Bonfim, onde residiam muitas famílias, a fim de providenciar de modo que se evitasse a junção dos sublevados com os negros dos engenhos próximos.

Começaram desde logo as buscas nas casas dos Africanos. Sob denúncia de que, na loja da segunda casa da ladeira da Praça, estava reunido grande número de negros Africanos, foi esta cercada e, apesar das evasivas coniventes do pardo Domingos Marinho de Sá, principal inquilino do prédio, as autoridades penetraram nele e dispunham-se, já às 11 horas da

noite, a dar minuciosa busca, quando de súbito se entreabriu a porta da loja e dela partiu um tiro de bacamarte, seguido da irrupção de uns 60 negros armados de espadas, lanças, pistolas, espingardas, etc., e aos gritos de: mata soldado! Fàcilmente desbaratada a pequena força, ferido o Tenente Lázaro, seguiu o grupo para a Ajudá, onde fez as repetidas tentativas de arrombamento da cadeia. Não o conseguindo, saiu no largo do Teatro, onde pôs em debandada uma força de oito soldados permanentes que sobre eles dera uma descarga. E, a grandes gritos, atacando ferindo os que encontravam e, matando mesmo dois pardos, dirigiu-se o troço ao quartel da artilhana, no Forte de São Pedro. Aí mataram um sargento e, posto a intenção manifesta fosse operar junção com o troço revolucionário do bairro da Vitória, não se animaram a atacar o quartel. Retrocediam já, quando o troço de Vitória, atravessando a rua do Forte de São Pedro, debaixo de vivo fogo do quartel, operou a junção planejada. Daí seguiram a atacar o quartel dos permanentes ou de polícia, na Mouraria, onde houve forte tiroteio. Fechado o portão e tendo os revolucionários dois mortos e muitos feridos, seguiram para o lado da Barroquinha, indo sair pela segunda vez na Ajudá. Deste ponto encaminharam-se para o Colégio, atacaram a guarda que se recolheu, fazendo fogo sobre eles um reforço de permanentes. Mataram aí um soldado de artilharia que lutou com raro valor, matando antes de morrer um negro e ferindo diversos. Desceram então para a Baixa dos Sapateiros, mataram em caminho mais um pardo, seguiram para os Coqueiros e, saindo em Águas de Meninos, travaram luta com a cavalaria.

O chefe de polícia, que tinha seguido para o Bonfim e se propunha a retirar para ali a força de cavalaria, em tempo pôde receber aviso de que os insurgentes estavam atacando a cidade e marchavam para Águas de Meninos sobre o quartel da cavalaria.

Apenas teve tempo de providenciar para que as famílias fossem recolhidas à Igreja do Bonfim, como ponto de defesa mais fácil e natural, retrocedeu ao posto ameaçado, onde chegou às 3 horas da madrugada. Fez recolher ao quartel uma força de infantaria a fim de defender a porta e fazer fogo das janelas e estendeu a cavalaria em linha de combate no largo para receber os assaltantes. Quase em seguida chegava ali o grande troço de Africanos, que intrèpidamente atacaram ao mesmo tempo o quartel e a cavalaria. Repelidos do quartel e perseguidos pela cavalaria, que carregou

fortemente sobre eles, tiveram de debandar, morrendo mais de 40, ficando muitos feridos e precipitando-se ao mar uma grande parte dos quais muitos pereceram afogados, refugiando-se os demais na mata vizinha.

Estava debelada a insurreição, que só aqui foi atacada em ofensiva. Em resposta a uma acusação do Dr. Rebouças feita em 1838, o Visconde de São Lourenço[5] acentua esta circunstância, mostrando que os africanos intimidaram a guarda de palácio, contiveram o batalhão de artilharia, obrigaram o corpo de polícia a fechar o quartel da Mouraria e só na cavalaria encontraram resistência e ataque.

Ainda assim, das 6 para as 7 horas da manhã, da casa de João Francisco Rates, no Pilar, saíram seis negros, armados e vestidos em trajes de guerra, os quais lançaram fogo à casa do senhor e tomaram para Águas de Meninos, onde para logo foram mortos. Eram retardatários que naturalmente ignoravam a precipitação do ataque a que a denúncia obrigou os Africanos. O chefe de polícia avaliou em mais de 60 o número dos mortos na ação, afora o grande número de feridos, que pereceram depois.

IV. Causas religiosas das insurreições. A insurreição de 1835, cuja história completa compulsamos, em detido exame, nos autos dos processos-crimes a. que deu lugar, põe em forte destaque a influência do Islamismo nos negros brasileiros, ao mesmo tempo que descobre os intuitos religiosos de toda esta série de levantes de escravos da Bahia. Por ocasião da última, a propaganda religiosa e guerreira dos negros maometanos havia atingido o auge do seu desenvolvimento. Eram outras tantas escolas e igrejas maometanas: a casa dos nagôs libertos Belchior e Gaspar da Silva Cunha, na rua da Oração, onde pregava de mestre o alufá ou marabu Luis, Sanim na sua nação Tapa, escravo de Pedro Ricardo da Silva; a casa dos nagôs libertos Manuel Calafate e Aprígio, na loja do segundo sobrado à ladeira da Praça; a casa do liberto haussá, Elesbão do Carmo, na sua terra Dandará, no beco de Mata-Porcos; a casa do nagô Pacífico, Licutan entre os seus, nas lojas da casa de seu senhor, no Cruzeiro de São Francisco. E afora estas, outras muitas de importância menor.

[5] Francisco Gonçalves Martins, *Suplemento à minha Exposição dos acontecimentos do dia 7 de novembro em resposta às anotações e comentários a uma Exposição por um Anônimo e outras acusações*, Rio de Janeiro, 1838, pág. 38.

Na casa de Belchior e Gaspar da Silva Cunha, que sublocavam quartos a outros negros, só se falava em língua iorubana ou nagô, sendo para muitos inteiramente desconhecidos os nomes cristãos dos parceiros. Concorriam ali Ojô, Ová, Narnosin, Sanim (Luiz), Sule (Vitório), Dadá (Mateus)), Aliará (Jorge), Edum, etc..

Ali foi apreendida grande cópia de livros e papéis escritos em caracteres árabes, assim como fardamentos ou roupa de guerra, consistindo principalmente em grandes alvas ou túnicas brancas e barretes com diversos distintivos. São acordes os depoimentos em afirmar que os escritos eram de rezas males ou *musulmis* e que bem viva e intensa era ali a propaganda religiosa. Gaspar da Silva Cunha declara

> que os papéis não são dele e sim de Belchior porque ele não sabe ler, mas que esses papéis são de reza, pois andavam a persegui-lo para aprender e deixar de ouvir missa Como costumava, por assim lhe ter ensinado seu senhor.

Depõe a escrava Marcelina, de nação Mandubi (?), inquilina de Gaspar e Belchior,

> que os papéis achados são de reza dos males, escritos e feitos pelos mestres que andam ensinando. Estes mestres são de Nação Haussá, porque os Nagôs não sabem e são convocados para aprender por aqueles e também por alguns de nação Tapa... Eles aborreciam, dizendo que ela ia à missa adorar pau, que está no altar, porque as imagens não são santos.

Mas é o próprio Belchior quem declara que

> também ia à sua casa Luiz, de nação Tapa, velho com alguns cabelos brancos e mãos fouveiras, de nome Sanim na sua terra, o qual era o mestre de ensinar a ele respondente e aos outros a reza dos males e também quem ensinou ou lembrou que se fizesse uma junta em que cada negro desse uma ou meia pataca para se tirar dali vinte patacas para comprar roupa, sendo o excedente destinado a pagar semana a seus senhores, ou para se forrarem.

Não era, todavia, somente a instituição da caixa militar que, em seguida ou por entre as predicas e rezas das sextas-feiras e domingos, criava Sanim, pois dos documentos em caracteres árabes ali encontrados, constava todo o plano, muito bem urdido, da sublevação. Negando tudo o mais,

limitou-se Sanim a asseverar "ser falso que ele ensinasse a reza dos Males, porque, quando veio para terra de branco, não tratou mais disso e nem se lembra delas," o que, na puerilidade do recurso de defesa, equivale a confessar que na África era missionário, *alufá* ou *rabau*.

Muito mais prestigioso era o *alufá* Licutan, batizado Pacífico e escravo do Dr. Varela. Na porta da casa do seu senhor, ao Cruzeiro de São Francisco, reunia os patrícios nagôs e levava-os para o seu quarto. Sabia ler e escrever os papéis de reza malê. E, tendo sido depositado na cadeia por penhora que a seu senhor haviam feito os frades carmelitas, era diàriamente visitado pelos de sua nação. Antônio Pereira de Almeida, carcereiro daquela prisão, declara

> que, tendo sido Licutan recolhido em dias do mês de novembro, logo no dia seguinte teve muitos negros e negras que o fossem visitar e as visitas continuaram todos os dias e a todas as horas, pois que ele estava entre portas como simples depósito; e mais com a especialidade de que todos se ajoelhavam com muito respeito para lhe tomar a bênção. A ele testemunha constou que os outros nagôs tinham reunido dinheiro para libertar Pacífico quando fosse à praça.

Pacífico protestou que aos patrícios que o procuravam para se queixar do mau cativeiro por que estavam passando, se limitava a aconselhar sofressem, com paciência, como ele. Mas, interrogado sobre o seu nome nagô de Licutan, disse que se chamava *he Bilai* (?), mas que, em verdade, também se podia chamar Licutan, porquanto estava no caso de adotar o nome que bem lhe parecesse. Licutan não tinha sido apenas um dos chefes da insurreição. A sua libertação havia constituído mesmo um dos escopos ou objetivos primordiais dela. Por duas vezes o troço revolucionário foi ter até a Ajudá e tentou tomar de assalto a cadeia em que Pacífico estava recolhido. E, como se tanto não bastasse para demonstrar os intuitos dos insurgidos, veio corroborar esse fato o efeito moral que sobre Pacífico produziu o malogro da jornada.

> Domingo (dia seguinte ao da insurreição) — depõe o liberto mina Paulo Rates, fiel da cadeia —, Pacífico deitou a cabeça e não levantou mais, muito apaixonado e chorando quando, pela manhã, entravam presos os outros negros, dos quais um lhe deu um livro ou papel dobrado com as tais letras (caracteres árabes) e o mesmo negro Pacífico ou Licutan pôs-se a ler e a chorar.

Ainda acrescentou Rates ter um dia por acaso ouvido a um grupo de nagôs dos que diàriamente visitavam a Licutan, comunicar a este que já tinha sido completada a soma necessária para libertá-lo, mas que a isso se recusava o seu senhor. E então acrescentaram que não se afligisse com isso Licutan, pois, "quando acabasse o jejum, eles haviam de ir lá para que ele saísse fôrro (liberto) de uma vez". A alusão à insurreição e à sua dependência da medida propiciatória dos jejuns maometanos ou males revela-se aqui em plena evidência.

A propaganda na casa ou escola de Manuel Calafate, Aprígio e Conrado, na loja do segundo prédio da Ladeira da Praça, nem era menos ativa, nem menos compreensiva. Nas buscas judiciais, aí se encontraram nove tábuas de escrever, de madeira preta e amarela, que o nagô Inácio declarou pertencer aos pretos Benedito, Belchior, Joaquim, Aprígio e Conrado, e duas pretas e uma pequena amarela, que pertenciam a Manuel Calafate. Ainda encontraram quatro livros pequenos e mais papéis escritos com caracteres árabes e seis saquinhos de couro (Amuletos ou mandingas) "em que, declarou o negro Inácio, se dava um juramento de não morrer na cama e sim como pai Manuel Calafate".

A acentuar bem o caráter de guerra religiosa veio a declaração do negro iebu Carlos, sobre quem tinham pairado um instante suspeitas de conivência revolucionária, de que "os nagôs que sabem ler e escrever são sócios da insurreição, nem davam a mão a apertar, nem tratavam bem aos que não o eram, chamando-os de caveri."

Vasta também a esfera de ação e influência da escola do Alufá ou marabu, Dandará. O haussá liberto Elesbão do Carmo, em sua terra Dandará, morava no Gravatá, mas tinha alugado uma casinha no beco dos Tanoeiros na cidade baixa. Ali erigiu ele a sua tenda de comércio, a sua igreja de catequese muçulmana e a sua escola de propaganda revolucionária. "Era mestre em sua terra, declarou ele, e aqui tem ensinado os rapazes, mas não é para mal". Na sua tenda, encontraram-se, com uma túnica guerreira e um rosário preto sem cruz das Males, tábuas e papéis escritos em caracteres árabes. A atestar a difusão do ensino muçulmano, tábuas e papéis assim escritos foram encontrados em casa de José da Costa, no beco de Mata-Porcos; na casa de Joaquim, na ladeira da Preguiça; na de Miguel Gonçalves, na mesma rua e em diversas outras.

Dominada a insurreição, cujos danos foram muito reduzidos, graças às medidas que a denúncia permitiu tomar ainda em tempo, dos 281 negros presos foram condenados à morte 16, dos quais só 5 foram executados a 14 de maio de 1835, a saber: os libertos Jorge da Cunha Barbosa e José Francisco Gonçalves e os escravos Gonçalo, Joaquim e Pedro. Os outros tiveram a pena comutada em galés perpétuas uns, muitos em açoites, alguns em prisão com trabalho. A todos os libertos a que tocou esta última pena, o regente Diogo Antônio Feijó comutou-a, por proposta do presidente da província em banimento para a Costa d'África; pois alegava o Visconde de São Lourenço, então chefe de polícia, que "os africanos forros trazem quase todos, no gozo da liberdade, o ferrete da escravidão e não utilizam nada ao país com a sua estada."Banimento para os libertos, açoites para os escravos, tal a fórmula repressiva cômoda e econômica que permitia sufocar os germes de futuros levantes sem prejuízo na propriedade humana. E o senhor de Sanim, cuja sentença de morte foi confirmada pelo Tribunal de Relação da província, obteve em revista do Supremo Tribunal de Justiça novo julgamento para seu escravo, que foi então condenado a 600 açoites.

Era evidente que a justiça, o governo e o clero não chegaram a compreender o espírito da insurreição. Os mestres, missionários, alufás ou *marabus*, ocuparam lugar secundário na repressão. Pedro Luna, o Alumá, a quem se fizeram referencias insistentes como a chefe muito influente, foi denunciado, mas em seguida posto em liberdade. Não rezam os autos por que Elesbão do Carmo, ou Dandará, não foi pronunciado.

Pacífico ou Licutan, condenado a mil açoites que recebeu. Sanim ou Luiz, condenado à morte, teve a pena de 600 açoites em novo julgamento. Manuel Calafate parece ter perecido na luta.

E, todavia, a insurreição de 1835 não tinha sido um levante brutal de senzalas, uma simples insubordinação de escravos, mas um empreendimento de homens de certo valor. Admirável a coragem, a nobre lealdade com que se portaram os mais influentes.

A Joaquim Gege, escravo de Soares, que, companheiro de casa de Manuel Calafate, recusava dar informações sobre seus cúmplices, contrariava o escravo Inácio a cada negativa que opunha ao interrogatório em acareação. Negou conhecer Aprígio, mas Inácio asseverou ser Joaquim morador na mesma casa com Manuel Calafate e Aprígio. "Depois do que,

rezam os autos, o interrogado disse ao preto Inácio *que como tinha saído azá* (azar, o insucesso ou malogro da insurreição), *e ele não queria morrer, só por isso é que acusava os outros*." Bela resposta que, na algaravia do desconhecido negro, encerra a mesma lição moral de tantas outras que tiveram sorte e passaram à história. Nos autos vem sublinhado que o nagô Joaquim de Matos "chegou ao ponto de negar conhecer até ao seu próprio companheiro de morada Inácio de Limeira". Mais sublime de heroísmo foi porventura a conduta do nagô Henrique, escravo de Maia. Gravemente ferido na mão e no dorso e vítima de tétano, já presa das violentas contraturas em que devia sucumbir no hospital, 48 horas depois, impossibilitado de sentar-se, a gemer durante todo o interrogatório, declarou "que ele não conhecia os negros que o haviam convidado (a tomar parte na insurreição) e que não dizia mais nada, porque não é gente de dizer duas coisas. O que disse está dito, até morrer".

Quis o destino que os heróis da insurreição tivessem execução condigna. Não se tendo encontrado carrasco, os negros condenados à morte não puderam ser enforcados Como criminosos, pelo que foram fuzilados como soldados. O plano da insurreição estava na altura do valor dos seus promotores. Próximo ao arrabalde de Itapagipe demoravam então diversos engenhos com numerosa escravatura. Promover a sublevação dos negros da cidade, operar a junção dos grupos das diferentes freguesias, atacar de surpresa a guarnição, incendiar a cidade e em seguida reunir-se aos escravos das fazendas, era, de fato, mais audaz, porém mais exequível do que promover, como se tinha feito até então, um levante extramures para depois atacar a cidade, avisadas as tropas e guarnecidos os fortes.

Está este plano consignado nos documentos apreendidos na casa de Gaspar e Belchior. Escritos em caracteres árabes, deles só se conhece hoje a tradução feita pelo negro haussá Albino, se tradução se pode chamar uma explicação sumária do conteúdo e destino de cada uma das peças que lhe foram apresentadas.

Não encontrei os documentos, mas a transcrição da sua tradução oficial, além de desmascarar a instigação fanática dos levantes, tem o valor de estereotipar para o Islamismo africano o mesmo rebaixamento fetichista que denunciamos no catolicismo dos nossos negros. Nestas conversões não são as almas e os espíritos que se elevam à compreensão das religiões

superiores. Estas é que tem de descer até ao sentimento religioso de alcance muito reduzido, das raças inferiores.

> Aos sete dias do mez de Fevereiro de 1835, nesta leal e valorosa cidade de São Salvador, Bahia de todos os Santos, a casa da residencia do Juiz de Paz do 1° districto de Curato da Sé, o cidadão José Mendes da Costa Coelho; onde eu, Escrivão do seu cargo, me achava, ahi compareceu o preto de nação Ussá e de nome Albino, escravo do Advogado Luiz da França de Athayde Moscoso, que o mesmo Juiz informado de que o dito preto sabia ler e escrever os caracteres arabicos, usados pelos negros insurgidos, tinha mandado vir a sua presença, deferiu-lhe o juramento aos Santos Evangelhos em um livro delles, em que poz sua mão direita, para que debaixo delle, como christão que era, declarasse e dissesse a verdade do que lesse nos papeis que lhe apresentava, numerados de um a nove, e, recebido por ele o dito juramento, prometeu cumprir da forma que ele os entendesse, passando a examinar um por um, declarou o seguinte:
>
> Que o papel número primeiro dizia que a gente havia de vir da Victoria, tomando a terra e matando toda a gente da terra de branco e passarião por Aguas de Meninos até se juntarem todos no Cabrito, atraz de Itapagipe, para o que as espingardas não haviam de fazer mal algum; sendo resto rezas escriptas, para livrar o corpo;
>
> Que o segundo consta delle já ter sido escripto, ha mais de anno e meio, para o fim tambem de guardar o corpo das ofensas de qualquer arma, contém orações que, depois de passadas as taboas, são estas lavadas para se beber a agua que livra das armas;
>
> Que o terceiro é um escripto ou bilhete de um negro para outro, dizendo que deviam sahir todos das duas até ás quatro horas invisiveis, e que depois de fazerem o que pudessem iriam juntar-se no Cabrito, detraz de Itapagipe, em um buraco grande que ahi há, e com a gente do outro engenho que fica atraz e junto, porque esta gente já tinha feito aviso e quando esta não viesse eles iriam juntar-se no mesmo engenho, tendo muito cuidado de fugir dos corpos das guardas para surpreendeu-os, até eles sahirem logo da cidade;
>
> Que o papel némero quatro é uma especie de A B C, por onde se principia a aprender a escripturação de Males;

> Que o quinto, que foi achado em um breve com terra embrulhada, são Como que caminhos riscados e cerco feito, dizendo que por todo o caminho que passassem, ou ainda sendo cercados, não lhes há de acontecer cousa alguma, e por isso tinha a dita terra figurando o terreno do dito caminho;
>
> Que o sexto hé uma especie de proclamação para ajuntar gente, com signaes ou assinaturas de varios e assignado por um nome Mala-Abubakar, afirmando que não há de acontecer cousa alguma no caminho, por que hão de passar livremente;
>
> O setimo é lição de quem aprende;
>
> Que o oitavo hé um escrito por um negro de nome Aliei para um de nome Adão, escravo de hum Inglez na Victoria, o qual diz que ás quatro horas havia de lá estar, e que o outro não sahisse sem .ele lá chegar;
>
> Que o nono hé butua especie de folhinha, em que os Males sabem o tempo dos jejuns para matarem depois carneiros.
>
> Apresentando-se-lhes duas taboas, huma escripta e outra limpa e sem letras, disse que a limpa já estava lavada das letras, como ele acima disse, cuja agua se bebe por mandinga, mas depois que tem vinte vezes escriptas, e que a outra, a escripta era a segunda lição de quem aprende a escrever.
>
> E nada mais disse sobre os dictos papeis e taboas, e por isso mandou o Juiz lavrar este, em que assignou com o senhor do mesmo escravo, por este não saber ler nem escrever e com as testemunhas presentes. E eu José Fernandes de Oliveira Lima, Escrivão juramentado, o escrevi.

Para conservar ao documento todo o valor histórico não lhe alteramos a redação nem a ortografia.

V. Em todos os fatos que precedem, atestam-se evidentes a extensão e influência do Islamismo professado pelos africanos que vieram para o Brasil. A conversão tinha alastrado e era legião o número dos fiéis.

Importa, porém, reconhecer que o Maometismo não fez prosélitos entre os negros crioulos e os mestiços. Se ainda não desapareceu de todo, circunscrito como está aos últimos Africanos, o Islamismo na Bahia se extinguirá com eles. É que o Islamismo com o Cristianismo são credos

impostos aos Negros, hoje ainda muito superiores à capacidade religiosa deles, e que, apesar das transações feitas com o fetichismo, só se podem manter com o recurso de circunstâncias todas exteriores, especialmente mediante uma propaganda continua.

Abandonados a si mesmos, os negros crioulos preferem naturalmente obedecer à sua inclinação espontânea para o fetichismo, adaptando a ele o culto católico. Muitas causas concorrem hoje para garantir ao Catolicismo sobre o Islamismo uma decidida preferência dos Negros. Em primeiro lugar, o desaparecimento gradual, para o Islamismo, da proteção isoladora das línguas africanas, em geral sempre desconhecidas da população crioula. Oferecendo aos Negros, contra as prepotências e violências dos senhores, um abrigo ou recesso inacessível, elas favoreciam a catequese muçulmana, dando um refúgio espiritual aos escravos, acossados pela religião católica dos dominadores. Em segundo lugar, a maior aproximação em que das mitologias mais ou menos desenvolvidas dos Negros, fica o Catolicismo com os seus santos e as pompas do seu culto externo. Temos demonstrado em diversos trabalhos que a faculdade de estabelecer equivalências e identidades entre os santos católicos e as divindades ou orishás nagôs representa na Bahia um dos maiores atrativos dos Negros para o Catolicismo. Finalmente, conta ainda o Catolicismo em seu favor com o exemplo ambiente de toda a população, em cujo seio vivem os negros crioulos, e que se diz católica.

No entanto, pelo menos um bom terço dos velhos africanos sobreviventes na Bahia é *musulmi* ou malê, e mantém o culto perfeitamente organizado. Há uma autoridade central, o *Iman* ou *Almámy*, e numerosos sacerdotes que dele dependem. O *Iman* é chamado entre nós *Limamo*, que é, evidentemente, uma corrupção ou simples modificação de pronúncia de *Almámy* ou *El Imámy*. Os sacerdotes ou verdadeiros *marabus* chamam-se na Bahia *alufás*. Conheço diversos: na ladeira do Taboão nº 60, o haussá Jatô; na mesma rua nº 42, o nagô Derisso; no largo do Pelourinho, na ladeira das Portas do Carmo, o velho Nagô Antônio, com casa de armador junto à igreja de N. S. do Rosário; um haussá na ladeira do Alvo; outro na rua do Fogo; dois velhos haussás no Matatu.

Acredito que Pacífico ou Licutan era *Limamo* em 1835 e que a sua prisão, bem como a recusa de seu senhor às propostas de sua libertação foram as causas ocasionais mais poderosas da insurreição daquele ano.

Ainda hoje os africanos sobreviventes dão como motivo da insurreição, conhecida geralmente pelo nome de *Guerra dos Males*, a recusa oposta pelos senhores à libertação dos negros que ofereciam pelos seus resgates o valor então estipulado de um escravo. Muitos senhores apoderavam-se mesmo desse dinheiro pela violência. No entanto o Limamo atual, cuja confiança tenho captado, me informa que naquele tempo era Limamo o negro Mala Abukar, que, como vimos, assinava a proclamação escrita em árabe e encontrada pela polícia. E diz ele que o nome brasileiro de Abukar era Tomé, negro que mais tarde foi deportado para a África. Entretanto, nenhum negro deste nome desempenhou papel importante na insurreição, o que pode ter sido devido a que o sigilo dos fiéis o pôs a salvo da ação policial. Mas do inquérito só constam dois Tomés, dos quais um morreu aqui e não se diz que o outro tenha sido deportado.

O atual *Limamo* é o nagô Luis, e a sede da igreja maometana, a sua residência no Barris, à rua Alegria n.º 3. O Limamo é um homem alto e robusto, mas já fortemente curvado pela idade. Não me consta que tenha harém, mas a sua prole é numerosa. A sua mulher atual é uma negra crioula de mais de 30 anos, que esteve por algum tempo no Rio de Janeiro, onde se converteu ao Islamismo. É uma negra bem disposta, inteligente, sabendo ler e escrever alguma coisa e muito versada na leitura do Alcorão. Como ela não conhece o árabe e o Limamo não sabe ler nem escrever o português, existem na casa um Alcorão em árabe para o Limamo e uma versão portuguesa para sua mulher. Nem um, nem outro tem, porém, a precisa instrução para o cargo, nem sabem falar o árabe e a sua ignorância junta a uma boa dose de fanatismo *mullumi* faz deles antes *marabus* graduados do que verdadeiros sacerdotes do profeta. Queixam-se amargamente da ingratidão dos negros crioulos filhos de males, os quais preferem a vida fetichista dos negros de santo ou iorubanos ou a conversão católica a perseverar na fé de seus maiores. Temem-se muito do ridículo, do desprezo ou mesmo das violências da população crioula, que os confunde com os negros de candomblés ou feiticeiros.

Os fiéis seguem mais ou menos regularmente os preceitos musulmis, mas todos os ofícios e atos religiosos são praticados sob a maior reserva. Afirmam que, como um nobre protesto contra as violências sofridas em 1835 pelos Males, nunca mais a igreja musulmi baiana deu forma pública às suas festas. Mesmo entre os negros há quem afirme, porém, que essa

reserva vem ainda como consequência do terror que a repressão do último levante incutiu nos negros. O que parece, no entanto, é que, se essa foi a causa, a reserva se mantém hoje pela decadência manifesta em que caiu a igreja.

A modesta casa da rua da Alegria, que serve atualmente de mesquita, tem uma sala interna destinada aos ofícios e atos divinos. Ali reunem-se os Males todas as sextas-feiras para a prece ou missa comum. Duas vezes por ano há um grande jejum, que dura 60 dias, sendo que só a 30 dias são obrigados os crentes, os outros 30 a mais se exigem apenas dos sacerdotes.

Os atos fúnebres são praticados com toda a regularidade pelos alufás nas freguesias por que se distribuem, pois está esta cidade dividida em um certo número de circunscrições eclesiásticas a cargo de outros tantos alufás.

Na sala de visitas ou de estudo e de ensino do Limano vê-se uma grande mesa com os livros religiosos, com tábuas de escrita, tinteiros, penas especiais, etc.. Ao lado uma grande arca de madeira polida, onde presumo se guardem os paramentos sacerdotais. Nunca vi o Limamo no exercício das suas funções; mas já vi o alufá Jató vestido de alva e turbante. Das paredes estão pendentes quadros com o plano do templo de Meca, com inscrições em árabe, com pombas do Espírito Santo, etc..

Tão fetichistas como os negros católicos ou do culto iorubano, os Males da Bahia acham meio de fazer dos versetos do Alcorão, das águas de lavagem, das tábuas de escrita, de palavras e rezas cabalísticas, etc., outras tantas *mandingas*, dotadas de notáveis virtudes miraculosas, como soem fazer os negros cristianizados com os papéis de rezas católicas, com as fitas ou medidas de santos, etc.. Possuo grande coleção de gris-gris, mandingas ou amuletos dos negros musulmis. Não querendo confiar na tradução dos escritos árabes pelos negros Males desta cidade, enviei alguns exemplares para Paris, onde foram traduzidos no Office *Hasenfeldes traductions légales et autres en toutes langues*, 12, Place de la Bourse. O padre maronita, Pierre Andourard, teve a gentileza de traduzir outros. São todos versetos do Alcorão ou algumas palavras místicas, escritas de modo simbólico ou mágico. Bem o demonstra a tradução francesa, cuja versão portuguesa damos em seguida.

Peça nº 1.

No alto

“Em nome de Deus Clemente e Misericordioso, derrame-se a benção de Deus sobre nosso mestre Maomé, sobre sua família e sobre seus companheiros, bem assim a saudação.”

O resto do papel (frente e verso), salvo o quadrado do meio, está coberto da fórmula seguinte, repetida indefinidamente:

“Obedeço à ordem do Senhor Misericordioso”. O quadrado do meio é ocupado pela invocação dos nomes dos principais personagens sagrados do Islam. Notadamente lê-se:

“Ali (genro do profeta), Gabriel, Maomé, Joseph, Ismael, Salomão, Moisés, Davi, Jesus”, etc..

Peça nº 2.

“Certamente de dialeto árabe, mas de árabe muito incorreto, muito mal escrito e muito mal ortografado, e sobretudo truncado de modo a não permitir tentar-se mesmo dar dele uma tradução literal. Parece que o autor deste escrito celebra a excelência do Korão.

“No verso: “uma estrela, em cada raio a palavra Maomé”.

“Em um canto: “Em nome de Deus clemente misericordioso”.

“Os retoques vermelhos (com sangue) anunciam que o dono do talisman foi satisfeito na sua súplica, seu pedido ou seu voto. Esta peça tem primazia no Culto”.

Peça nº 3.

“Centésima sexta Surata do Korão, repetida seis vezes. A tradução desta Surata é a seguinte:”

“Um. — À boa inteligência dos Koraischitas (Tribo de Meca, de que fazia parte Maomé).”

“Dois. — À boa inteligência para enviar caravanas no inverno e no verão.”

“Três. — Adorem eles o Deus deste templo, Deus que os alimentou contra a fome e lhes deu confiança contra o temor”.

Peça nº 4.

“Fragmento da mesma Surata.”

“Nota comum às peças 1, 2, 3 e 4 e à folha fotografada:”

“Estas diferentes peças (uma, duas, três e Quatro) são talismãs ou gris-gris, destinados a proteger o indivíduo que as traz. São todas escritas em um árabe deformado e especialmente apropriado aos adeptos que professam o culto de Maomé. Em muitos lugares destes documentos encontram-se palavras destacadas, incorretas e truncadas, tiradas daqui e dali dos versetos do Korão; nessas palavras falta geralmente a sílaba final, às vezes a do começo, ora a principal, a alma da palavra. Em resumo: de tudo o que se pode decifrar, foi impossível fazer uma composição mesmo simplesmente literal. O todo (peças 1, 2, 3 e 4) deve ser considerado como místico, escrito por algum inurabu que há de ter vendido o seu talismã a algum pobre diabo ignorante e fanático, e escrito de modo que ele não compreenda patavina. O texto da folha fotografada deve ser incluído na mesma ordem de ideias”.

Peça nº 5. (Talismã):

“Tanto quanto as linhas intactas permitem julgar, seguramente não e escrito em árabe. Esta peça parece ser de um dialeto africano, escrito em caracteres árabes, da região de Turnbuctu, em um raio de 300 quilômetros. Os Imans empregam geralmente os caracteres árabes para escrever o seu dialeto, que muitas vezes tem curso e valor apenas em uma tribo, em uma aldeia, em um burgo. O autor da peça n.° 5 deve possuir mais do que elementarmente a língua hebraica africana, porque os seus traçados não deixam dúvida alguma a este respeito. Serviu-se delespara desfigurar a forma árabe. Foi o suor humano que corroeu e desfez a maior parte das palavras deste documento. Pôsto que sem valor, pôde-se reconhecer que ainda esta peça participa do Korão”.

“Folha fotografada:”

“No alto: — “Em nome de Deus Clemente e Misericordioso”. “Depois: — Os versetos 129 e 130 da 2.a Surata do Korão, repetidos trinta e duas vezes, mais quatro na margem esquerda.”

“A tradução destes versetos é a seguinte:”

“129. — Um profeta veio para vós, um profeta tomado entre vós. Vossas iniquidades lhe pesam, ele deseja ardentemente ver-nos crentes. Ele é cheio de bondade e de misericórdia.”

“130. — Se eles se afastam (de teus ensinamentos), dize-lhes:”

"Deus me basta. Não há outro Deus senão ele."

"Pus nele a minha confiança; é o possuidor do grande trono (isto é, o trono da majestade divina)".

Facilmente se compreendem as dificuldades que hão de encontrar aqueles que pretendem, como o Office Hasenfeld, traduzir estes documentos pela significação ordinária das palavras empregadas. Eles só podem ser devidamente entendidos pelos sacerdotes ou marabus males. E certamente era alufá ou maraba o negro haussá Albino que serviu de tradutor perito para os documentos da insurreição de 1835. De outro modo não se compreende que ele os tivesse mais do que traduzido, interpretado tão bem.

Como um exemplo destes documentos, gris-gris, talismãs mandingas, damos em seguida (figura 1), a reprodução litografada da peça nº 5 [6] que o Office Hasenfeld, de Paris, diz não ser de língua árabe, embora escrito em caracteres árabes[7]. A suposição de que se trate de uma língua das

[6] Entre os *clichés,* que acompanhariam este livro, encontramos as quatro reproduções de amuletos, que são as figuras ns. 1, 2, 3 e 4, algumas com esta indicação: "Situação p. .63". (Nota de H. P.).

[7] Pareceu-me oportuno transcrever da obra de Binger a seguinte nota de Houdas, professor da Escola de línguas orientais sobre a escrita da gente de Kong.

> A escrita árabe empregada pela gente de Kong é a de que se servem todos os negros do Sudão; pertence ao gênero que eu chamei *sudani* e que é uma das variedades do tipo *maghebino*. O que caracteriza este gênero de escrita é a notável semelhança que conservou um grande número de letras com a escrita *cufica,* tal como era usada para o século IV da hegira. Nela se encontra, com efeito, a forma retangular das letras enfáticas que, nos outros gêneros da escrita, foi substituída pela figura de uma pena deitada; as três letras *djim, ha* e *kha* são representadas por uma linha quebrada em vez de uma semielipse acompanhada da parte correspondente da sua normal: o *dal* e o *dzal* tem três ramos em vez de dois, etc. De acordo com estas observações, parece bem difícil não admitir que a gente do Kong, aliás como os outros muçulmanos do Sudão, tenha tirado sua escrita diretamente do *cufico* na época em que este último caráter era ainda usado nos livros litúrgicos, isto é, mais tarde, no V século da hegira. Além disso é mais do que provável que a introdução da escrita árabe e a do Islamismo, que a trouxe consigo, se tenham feito diretamente do Kairuam e não de Marrocos ou da Algéria, porque nestes dois últimos países o uso do *cufico* parece ter cessado desde muito cedo, para dar lugar a uma escrita mais elegante e mais cursiva. Seria bem surpreendente que os negros tivessem adotado um caráter pesado e sem graça, se tivessem

proximidades de Tumbuctu, posto que não seja impossível, é pouco provável. Inclino-me a crer se trata da língua haussá que, na África, é correntemente escrita nestes caracteres. Em todo o caso, aqui fica o documento, para que os competentes resolvam a dúvida.

Um dos alufás desta cidade deu-me o destino de cada um dos principais gris-gris que estão em meu poder, e distribuiu-os por ordem dos seus merecimentos, pois, naturalmente de acordo com o valor venal, eles vão crescendo de prestigio miraculoso, em uma progressão rigorosamente estabelecida.

O curioso processo de reforçar-se o efeito moral ou espiritual das orações pelo efeito material da sua ingestão é um atestado mais eloquente da impossibilidade em que se acham os Negros de dispensar as práticas fetichistas. Como já vimos, consiste este processo em se escreverem as orações em tábuas de madeira apropriadas, e depois de tê-las escrito vinte vezes, na última lavar a tábua para que o crente beba esta água tida por miraculosa, naturalmente por se acreditar, que ela conduz consigo o princípio ou virtude milagrosa, suposto material, que a oração encerra.

Explicava-me o *alufá* que por esta forma se fecha o corpo a todos os malefícios, — essa preocupação eterna do temor da feitiçaria, que domina e subjuga o Negro. Este fato, que se dá correntemente entre nós, é a reprodução fiel do que ainda hoje se passa na África. Eis como o capitão Binger[8] descreve o que a este respeito ocorreu com ele no Kong, em 1888: "Não se passava um dia sem que eu recebesse a visita de um vizinho que me vinha pedir um n escrito destinado a dar inteligência a seus filhos. Debalde eu expunha que a eficácia de tal remédio era difícil de provar; insistiam por modo tal que, com grande pesar, fui forçado por vezes a me prestar a esta fantasia. Desempenhei-me dela o mais lealmente possível, escrevendo à tinta nas pequenas tábuas de madeira, que lhes servem de ardósia: "Deus lhes dê a luz". As tábuas eram lavadas em seguida, e a tinta, de mistura com a água que tinha servido para limpá-las, era dada a beber aos meninos. Outros vinham solicitar-me um escrito que preservasse das

> tido conhecimento de um tipo, de um traçado mais cômodo e de um talhe mais livre.

[8] Binger, *Du Niger au golphe de Guiné,* Paris, 1892, vol. I, pág. 321.

balas e fizesse desviar os seus próprios projetos, a fim de que nenhum dos seus pudesse ser atingido na guerra".

Se só na Bahia parece terem organizado os Negros uma verdadeira igreja maometana, não é de crer que só para a Bahia tivessem vindo negros males.

Afirmam-me o *Limano* e alguns *alufás* que também no Rio de Janeiro existe uma igreja *musulmi* regularmente organizada e sobre a qual não pesa, como sobre a da Bahia, a interdição das festas solenes que lá são executadas com grandes pompas. Mas, tanto quanto pude inferir destas informações, trata-se antes de uma igreja de muçulmanos árabes em que os negros males são admtidos.

A *Festa dos Mortos*, que o Dr. Melo Morais[9] descreve em Penedo (Alagoas), é com certeza uma festa muçulmana. A prática de rezas e longos jejuns, a abstinência de bebidas alcoólicas, as relações das festas com as fases lunares, o sacrifício de carneiros, a vestimenta de longas túnicas alvas, descritas ou mencionadas pelo Dr. Melo Morais, são todas práticas e costumes males, que não se encontram nas festas dos negros fetichistas. De que nacionalidade eram esses males, é o que o autor não disse, não indagou, nem tenho dados para julgar.

VI. Se, com efeito, foram os Haussás e os Tapas que propagaram e desenvolveram o Islamismo na Bahia, é quase certo que, para a introdução desta religião, eles foram precedidos por outra família negra, os Mandês ou *mandingas*.

Em trabalho anterior a este, procurando a origem da denominação de "Males" que os negros muçulmanos tomaram na Bahia, fui levado a aproximá-la do termo "Malinkê" a que atribui, seguindo a Hovelacque, uma significação ofensiva ou deprimente. A aproximação era justa, a explicação da origem estava, porém, errada. Como o termo "Malinkê" o nosso Male indica a família Mande ou *Mandinga*.

"Malê" é evidentemente uma ligeira e insignificante corrupção de *Melle*, *Mellé*, *Mali* ou *Malal*, donde também vem "Malink", ("Mali-nkê", gente ou homens de Mali). *Mali* ou Mellê era o nome de um dos três

[9] Dr. Melo Morais, *Festas e tradições populares do Brasil,* Rio de Janeiro, pág. 333.

célebres e afamados impérios em que, no começo da era cristã, se desenvolveu todo o brilho da civilização central da bacia ou vale do Niger. No império de Ghanata ou Ghenata, suposta origem do apelido *Guiné*, que a notória fama do império africano levara os portugueses a aplicar a toda a África Ocidental; assim como nos reinos de *Mali* e do *Sonrag*, incarnou-se a grandeza dessa civilização, desenvolvida no coração da África setentrional, sob o concurso e a influência dos *Senhadjos* (Bérberes), *Fulás* e *Mandês*. De fato, tomando por guia os historiadores árabes que nos legaram a história dos reis Sonrays, Binger demonstra que, desde muito cedo, os mandês ou *Mandingas* exerciam ali poderosa influência e acabaram apoderando-se da direção suprema daqueles estados e impondo a todos, por largo prazo, a suserania do reino mandinga, *Mali*. Deslumbrou aos orientais do Cairo e de Meca, pelo seu fausto e esplendor, a peregrinação do mansa Muça, rei de Mali em 1326. Só nos fins do século XV (1499), o rei sonray Askia destruiu o poderio Mali ou *Melle*. E dessa época os Fulás, que ocupavam o reino, dispersaram-se, vindo, talvez pela primeira vez, ter grande fração deles às regiões ocidentais da Senegâmbia (Futa-Djalon, Alto-Senegal), infiltrando-se mesmo nos povos indígenas da costa ocidental: Sérêrês, Yalofs, etc.. Não parece ter sido, todavia, este o primeiro núcleo do Islamismo da Senegâmbia, que já de antes devia estar impregnada de tradições *malis*. Mais ou menos um século depois (1584 a 1590), as invasões marroquinas dirigidas pelo eunuco espanhol, o pachá Djodar ou Diodar, que trazia consigo muitos andaluzes, destruíram todo este antigo poderio, e apoderaram-se os expedicionários de Tumbuctu. Dispersos por sua vez os Mandês, a sua principal emigração fez-se para Oeste e com eles vieram de novo para a Senegâmbia as tradições *malis* associadas à cultura muçulmana. Já muito antes, porém, os Sussus ou Soços, ramo mande, tinham sido obrigados a emigrar nesta direção e haviam ocupado a Alta Gambia, Casamansa, etc.

Naturalmente foram estes Mandês e com eles os Fulás da ala ocidental, que todos viviam impregnados das tradições do poderio *Mali* na alta curva do Níger, os introdutores do Islamismo africano no Brasil com os escravos da Senegâmbia, da Gâmbia, de Guiné, etc.. De fato, é nesta zona da costa ocidental: Gâmbia, Scaries, Guiné portuguesa, etc., que entre os Mandingas ou Mandês, chamados "Malinkês" no Alto-Senegal, mais vivas se conservam estas tradições. Ali o termo Mali ou Mellé é equivalente de "nobre", de "bom nascimento". Na Gâmbia, apesar de já tão remota

destruição do império Mande, não pronunciam eles nome de imperador ou *mansa* sem se inclinar. E é nesta acepção de gente instruída, de distinção ou nobre, que os Mandês muçulmanos, para marcar a sua superioridade sobre os negros infiéis, se chamam Malis na Senegâmbia e "Males" no Brasil. Foram também eles que naturalmente deram aos talismãs ou amuletos de versetos do Alcorão o nome de mandingas, por que são conhecidos na Bahia desde os tempos coloniais.

Ora, o ramo oriental dos Fulás que converteu e conquistou o Haussá, e povos adjacentes, inteiramente alheio ao império *Mali* e aos Mandês, nem podia trazer consigo as tradições malis ou males, nem a denominação nacional *Mandingas*. Se, pois, chegando ao Brasil, adotaram umas e outras, foi que já as encontraram introduzidas pelos Mandês negros Fulás da Senegâmbia. Por conseguinte estes devem ter precedido os Haussás no Brasil.

Noto, por exemplo, que os atuais *alufás*, que procedem do ensino haussá, sejam eles haussás nagôs, não sabem explicar a origem da denominação de "Males", por que são conhecidos entre nós os negros muçulmanos, repudiam tal designação que tem por um nome de desprezo, a eles dado no país pelo vulgo. O *Limamo* muitas vezes me disse que eles eram musulmis e que só o povo ignorante é que os chama de Males. Ao contrário, os negros Solimas, que são os últimos mandês existentes na Bahia, embora nem todos muçulmanos, explicam-me que a denominação de "maré" corresponde na África à de "gente instruída", "gente que frequenta escolas".

Assim, o conhecimento etnográfico dos africanos vindos escravos para o Brasil, o qual não me consta tenha sido tentado antes de meus estudos, projeta larga e intensa luz sobre todos estes fatos, conferindo a cada qual uma fisionomia histórica justa e racional.

CAPÍTULO III

As sublevações de negros no Brasil anteriores ao século XIX – Palmares [1]

Sumário:

I. Conhecimento insuficiente destas insurreições. II. Palmares. Discordância aparente dos historiadores nas suas referências a este estado: origem dessa discordância na suposição de que trataram de um só feito, quando, de fato, pelo menos a três fases distintas se reportam: Palmares holandês até a destruição de Bareo (1630-1644); primeiro Palmares português até as campanhas de D. Pedro de Almeida (1644-1678); Palmares final (1678-1697). III. O segundo Palmares, de 1644 a 1678. Organização política e social de Palmares, de feição rigorosamente africana. Relevância do serviço prestado à civilização com o destruí-lo. IV. As campanhas de Palmares. Lutas holandesas. Insucesso das primeiras 25 expedições portuguesas. A campanha organizada por D. Pedro de Almeida. V. A campanha final: destruição definitiva da "Tróia negra". VI. Questões etnográficas relativas a Palmares; era sudanês ou bantu? VII. Insurreição africana de Minas Gerais em 1756; dúvidas sobre a sua realidade. VIII. Quilombos de São Tomé, São José, Carlota.

[1] Este capítulo foi pelo autor publicado no *Diário da Bahia* de 20, 22 e 23 de agosto de 1905, sob o título *A Tróia Negra. Erros e Lacunas da História de Palmares.* (Nota de H. P.)

I. Nas insurreições de negros escravos, anteriores às guerras santas dos Musulmis, de todo perde-se o cunho das lutas organizadas, enfraquece-se o nexo ao desígnio de um esforço pela liberdade, não se percebe mais vibrar o sentimento nostálgico da longínqua terra natal. As inspirações patrióticas ou religiosas que as animaram se esbatem talvez na insuficiência dos conhecimentos que delas chegaram aos nossos dias. E para esse resultado haviam de ter colaborado por igual o desprezo dos senhores pelos escravizados, a ignorância das leis que regem o desenvolvimento dos povos, a imprevisão da influência histórica que sobre os vencedores exerceram sempre os povos dominados. Difícil assim decidir hoje que nações pretas as promoveram, a que móveis imediatos obedeciam, quais os intuitos a que se propunham. Todavia, mesmo assim desconhecidas, de algumas se tem feito grandiosas epopéias da raça negra. E a mais sabida, sem dúvida a mais notável, dentre todas a que melhor escapou ao ingrato olvido dos pósteros, foi aquela que imprópriamente se crismou de República dos Palmares.

II. PALMARES. – Fixam alguns historiadores a data precisa de 1630, para o início dos quilombos constitutivos dos Palmares. Mas, antes parece que de tempos bem remotos por aqueles sítios se refugiaram, das fazendas vizinhas, os negros que se escapavam aos rigores do cativeiro. A luta com os Holandeses deu-lhes força e incremento. Já em 1644, ensina Gaspar Barleo, os Holandeses batiam os quilombos, situados então próximos a Porto Calvo e divididos em pequenos e grandes Palmares. A estes, no dizer de Barleo, a fogo e ferro destruiu Rodolfo Bareo. Para a época da restauração de Pernambuco, cerca de 1650, porém, quarenta negros, todos de Guiné, buscaram de novo o sitio ou ruínas do antigo quilombo e lá o reconstruíram, não já divididos em grandes e pequenos Palmares, mas abrangendo povoados distintos, confederados sob a direção de um chefe.

De modo inexato se referem alguns historiadores a Palmares como a feito único, a um só e mesmo Estado. No decurso dos seus 67 anos de existência, por mais de uma vez, parece ter-se rompido ali a continuidade na sede da sua ocupação, de contínuo mudada ou transferida; na direção governativa dos seus chefes, que por ventura foram diversos Zumbis; e até, é quase certo, nas gerações que por ali passaram e que, no pensar de alguns, se contaram por quatro. A solução de continuidade que o êxito das campanhas de Bareo e de D. Pedro de Almeida devia ter posto na existência

de Palmares, permite marcar na sua história três períodos distintos: Palmares holandês destruído em 1644 por Bareo; Palmares da restauração pernambucana, destruído pela expedição de D. Pedro de Almeida; Palmares terminal, definitivamente aniquilado em 1697. Como facialmente se poderiam reconstituir os quilombos, destroçados das duas investidas, não é difícil entender, dadas as lutas da restauração de Pernambuco no domínio holandês e no período posterior, os escassos recursos da colônia portuguesa por um lado, a cópia avultadíssima de negros importados pelo tráfico, de outro lado.

Mas tal descontinuidade antes se deve admitir da direção política e organização de quilombo, do que da sua existência, pois a esta não chegaram a interromper nem a campanha de D. Pedro de Almeida, nem os sucessos de Bareo.

São de valor e exatidão muito desiguais as crônicas e noticias que dessas diferentes fases possuímos. À primeira ou holandesa se referem extraias de historiadores batavos. Da segunda, a minuciosa e circunstanciada relação dos feitos do governador D. Pedro de Almeida contrasta com as notícias incompletas umas, suspeitas de exageradas outras, relativas à fase terminal da luta. O importante manuscrito[2] oferecido em 1859 ao Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro pelo Cons. Drummond, de titulo: Relação das guerras feitas aos Palmares de Pernambuco no tempo do governador D. Pedro de Almeida de 1675 a 1678, destrói muitas das dúvidas que, em 1841, manifestava o Desembargador Silva Pontes[3] sobre a sede exata, a população e outras condições destes quilombos.

Do Palmares holandês é bem resumida a crônica. Barleo[4] ensina que era dividido em grande pequeno, dando ao primeiro cinco e ao segundo seis mil habitantes.

Desconvém desta estimativa curioso *Diário*[5] de uma expedição comandada pelo capitão João Blaer, traduzido e publicado pelo Dr. Alfredo

[2] *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, 1859, vol. 22, pág. 303.
[3] Dr. Silva Pontes. Programa: Quais os meios de que se deve lançar mão para obter o maior número possível de documentos relativos à História e Geografia do Brasil? (*Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*,, vol. 3, 1841, pág. 149).
[4] Gaspar Barleo, *loc. cit.*, pág. 243.

de Carvalho. Não se lhe dá o autor, que certamente não foi o próprio capitão, obrigado a retroceder logo nos primeiros dias por gravemente enfermo substituído na jornada pelo tenente Jurgens Reijimbach. Mas qualquer que fosse, quem descreve o faz *de visu*. Os expedicionários saídos de Salgados a 26 de fevereiro de 1645, a 18 de março encontraram um Palmares há três anos abandonado por insalubre. Era das proporções do Palmares habitado que, situado mais afastado, só foi alcançado a 21.Constava este Palmares de uma rua, larga de uma braça e longa de meia milha, estendida de Oeste a leste.

> As casas eram em número de 220 no meio delas erguia-se uma igreja, quatro forjas e uma grande casa de conselho: havia entre os habitantes toda a sorte de artífices e o rei os governava com severa justiça, não permitindo feiticeiro entre a sua gente e quando alguns negros fugiam mandava-lhes crioulos ao encalço e uma vez pegados eram mortos, de sorte que entre eles reinava o terror, principalmente nos negros da Angola.

Com quatro portas, Palmares era cercado de estrepes, confinava com um alagadiço por um lado e com árvores derribadas e cruzadas do outro.

> Perguntamos aos negros qual o número da sua gente e ao que nos responderam haver 500 homens além das mulheres e crianças; presumimos que uns pelos outros há mil e quinhentos habitantes, segundo deles ouvimos.
>
> Este, conclui o Diário, era o Palmares grande de que tanto se fala no Brasil.

III. Ao tempo a que se refere o manuscrito do Cons. Drummond, distribuíam-se não os dois, mas os diferentes Palmares, por uma extensão de mais de 60 léguas, em vasta zona de palmeirais que cortada de outras inatas corre, ao longo da terra das Barrigas, da parte superior do rio de São Francisco, quase de norte a sul, até o sertão de Santo Agostinho.

Ao noroeste estava o mocambo do *Zambi*, 16 léguas de Porto Calvo; ao norte deste, distância de 5 léguas, demorava o de *Arutirene*; a leste destes, ficavam dois mocambos chamados das Tabocas; destes ao noroeste

[5] Diário da viagem do capitão João Blaer aos Palmares em 1645 (da Coleção *Brieven en Pepieren Brasilien*, traduzido do holandês por Alfredo de Carvalho). *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Peruambucano* , Vol. X, março, 1902; nº 50, pág. 87).

e na distância de 14 léguas o de *Dambrubanga*, e ao norte deste, a 8 léguas, a cerca chamada *Subupira*; desta a 6 léguas ainda para o norte a cerca real chamada o Macaco; 5 léguas ao Oeste desta, o mocambo do *Osengá*; a 9 léguas de Serinhaem para o noroeste a cerca do *Amaro*; 25 léguas das Alagoas ainda para o noroeste o Palmares de *Antalaquituxe*, irmão do *Zambi*. E entre estes todos que são os maiores e mais defensáveis há outros de menor conta e de menor gente.

Macaco era então a cidade real, a capital da federação. Tinha para mais de 1500 casas e era fortificada de um cerco de pau a pique e de fojos e estrepes de ferro. Nela havia uma capela onde a expedição portuguesa encontrou uma imagem do Menino Jesus, outra de São Brás e outra da Senhora da Conceição. A segunda cidade era *Subupira* com mais de 800 casas, dilatando-se pela extensão de quase uma légua e plantada sobre o rio *Cachingi*. É este o sítio provável onde demorou o pequeno Palmares dos tempos da ocupação holandesa, pois a ele quadra a descrição de Barleo.

Aqui habitava o *Zona*, irmão do rei, e era a praça forte em que se aprestavam as guerras. Também estava cercada de fojos e estrepes protetores. As outras cidades, governadas pelos cabos e subchefes, eram muito diferentes de importância; todas, porém, mais ou menos fortificadas.

Este Estado negro que nos recessos das brenhas assim se constituíra e fortalecera, tinha tido começos mais modestos em diminuta reunião de escravos fugidos, que, aumentando de número com o tempo, tiveram de raptar as mulheres de que careciam; pois, menos aptas a fugir dos engenhos e fazendas do que os homens, estavam elas em grande falta nos quilombos. O símile com o feito histórico do roubo das Sabinas tem oferecido tema aos historiadores entusiastas dos Palmares, para firmar, para os Negros, neste traço acidental de fortuita parecença com os dominadores do mundo antigo, novo título de admiração. Mas, como era de prever, contestando a afirmação de Rocha Pita, de que não tivesse sido o rapto das Sabinas nem mais geral nem mais completo, ensina Denis[6] que "sabido é que os habitantes de Palmares se apoderaram simplesmente à mão armada das mulatas e mesmo brancas, que se achavam nas roças dos arredores".

[6] Devo declarar que não encontrei, na *História da América Portuguesa*, o juízo que Ferdlinand Denis atribui a Rocha Pitta.

Crescia, todavia, a nação negra que, dando-se a mais e mais à agricultura, passou a estreitar com os vizinhos, a cujo respeito já se impunham pelo número, relações comerciais em que, como em África, os produtos extrativos se permutavam com artigos industriais, sobretudo armas e munições.

Assim se constituiu um Estado negro que Rocha Pita comparou a "uma república rústica, bem ordenada a seu modo", de onde lhe veio o apelido histórico de República dos Palmares[7]. Mas esta qualificação de república só lhe poderia convir na acepção lata de Estado, jamais como justificação da forma de governo por eles adotada. Não se pode tomar à letra a eletividade do Zambi ou chefe, em que aquela denominação se inspirou, pois esta eletividade não era a das repúblicas modernas, mas, como em toda a África selvagem, a do chefe mais hábil ou mais sagaz. Ali se constituiu uma certa polícia de costumes de que é bom notar não se excluiu a instituição da escravidão. "Todos os negros fugitivos que conquistaram a sua liberdade, a conservam entre os habitantes de Palmares; todos os que se arrancavam das roças ficavam escravos". Melhor se desenvolveu e apurou esta polícia na defesa interna e externa em um esboço de organização da justiça e da guerra. Ali eram punidos de morte o homicídio, o adultério e o roubo; de morte se puniam ainda aqueles que, já sendo livres em Palmares, voluntàriamente regressavam ao cativeiro em casa dos seus antigos senhores; menor era a pena em que incorriam os escravos de Palmares que se evadiam. Devia ser assim. A suprema lex na manutenção de Palmares era a capacidade de manter a liberdade adquirida: faltar a esse dever era desertar e trair a causa comum e o máximo da punição devia correr em auxilio dela, a soerguer e sustentar os ânimos dúbios.

Sobre a organização social e a polícia de Palmares, não é licito admitir os exageros manifestos de alguns historiadores. O desembargador Silva Pontes põe em dúvida a população de 20.000 almas que alguns lhe atribuem e mostra como reina neste particular a maior divergência entre os historiógrafos. É de prever que o desconhecido da distância e do natural retraimento de negros fugidos, acrescido das dificuldades a superar na dominação de Palmares, de sobra tivesse influído para exagerar-lhes as

[7] Monarquia eletiva, diz Ayres do Casal, *Cronografia Brasileira*, 2ª ed., 1845, t. II, pág. 143.

proporções e a importância. É fato este comezinho e de observação trivial que, em melhores condições de verificar-se e informar-se, se está reproduzindo em nossos dias. Os cômputos mais desencontrados se fizeram ainda há pouco sobre o efetivo de combatentes do pequeno reduto de Canudos, visitado pela população sertaneja da Bahia inteira e a horas apenas de povoações importantes. E, de fato, se ficou ignorando qual ele fosse ao certo.

Assim as cidades de Palmares. Ninguém há de jurar nas palavras de Rocha Pita quando lhes descreve grandezas que não podiam possuir. À especial arquitetura do palácio do Zambi, justamente negam fé hoje os entendidos, por contrária e em desacordo com tudo o que se sabe da capacidade e cultura dos palmarinos. Como em geral nas cidades africanas, mesmo as mais importantes, as cidades de Palmares deviam ser verdadeiros agrupamentos de pequenas vilas, quarteirões ou distritos, em que raças, povos ou famílias diversas, regidas por /eis e costumes diferentes, muitas vezes se associam ou confederam. E assim era Palmares. "As habitações não formam ruas como em nossas cidades; estavam dispersas pelo meio de espaços de terrenos cultivados e cortados por diversos regatos". Explicam-se, pois, as extensões de léguas que são marcadas a essas cidades.

Que na organização de Palmares tivessem tido voto e peso os foragidos de cor de todos os matizes, temperando e não mascarando o ascendente de chumbo da direção africana, é coisa natural e com que se devia contar. Palmares nascia desse mesmo ajuntamento de escravos e aventureiros de cor que nem todos eram negros. Sem fortes e radicadas tradições de governo africano, as noções de que se tinham impregnado os negros na longa convivência com o povo em cujo seio viveram escravos, deviam forçosamente comunicar a Palmares tons das regras e hábitos a que estiveram submetidos. Assim Como os hábitos adquiridos na América emprestavam característicos especiais aos africanos que regressavam à Costa onde eram tidos por colônia brasileira, assim no governo de Palmares muito devia haver de importado das práticas e costumes da colônia portuguesa.

O que se apura, em resumo, das descrições conhecidas é que em liberdade os negros de Palmares se organizaram em um estado em tudo equivalente aos que atualmente se encontram por toda a África ainda inculta. A tendência geral dos Negros é a se constituírem em pequenos

grupos, tribos ou estados em que uma parcela variável de autoridade e poder cabe a cada chefe ou potentado. Cada vez que aparece um chefe de maior prestígio e felicidade na guerra ou no mando, esses pequenos estados se subordinam a um governo central despótico que se pode considerar eletivo neste sentido de tocar sempre ao que dá provas de maior valor ou astúcia. Palmares não é um caso especial e sem exemplo na história dos povos negros.

Como Palmares no Brasil, eram cidades ou Estados compostos de escravos fugidos e aventureiros "Atakpamê" nos Ewes, "Abeokutá" no Egbá, mas sobretudo "Aguê" ou "Ajigô" no Pequeno Popô, onde libertos do Brasil concorriam com Mahis expulsos do Dahomey, com Nagôs repelidos do centro e Americanos da Libéria. Mais estreitas são, porém, as suas analogias com Farabana no Bambuk, Alto Senegal. Como Palmares, Farabana, em que se tinham refugiado os escravos dos distritos vizinhos, constituiu, no século XVIII, um estado Temível, graças ao número, audácia e valor dos negros e à fertilidade do solo.

Se à lição que dá a história destas cidades de negros fugidos, que todas se mantiveram independentes e agressivas, acrescentarmos o perigo que o coronel Binger denunciava, para a civilização e para a sorte das colônias francesas do Sudão, na constituição dos grandes Estados negros, melhor se porá em destaque a benemerência das armas portuguesas, destruindo o formidável quilombo de Palmares. O sentimento de simpatia pela mísera sorte dos Negros escravizados, que é a generosa característica da nossa época; a justa admiração pelo valor e denodo com que Palmares soube defender-se; e mais ainda o sacrifício de seus chefes, preferindo o suicídio ao cativeiro ou à punição, no que se quer encarnar um culto heróico à liberdade, tem fascinado a muitos historiadores e publicistas que, na exaltação da República, quase chegam a lamentar o seu extermínio. Mas acima dessa idolatria incondicional pela liberdade que pode, em sua cegueira sectária, confundir coisas distintas e descobrir intuitos liberais onde houve apenas o instinto de salvação, paira o respeito pela cultura e civilização dos povos. Em nome da civilização e progresso futuros da colônia lusitana, tem-se acreditado justo e permitido deplorar-se o insucesso do domínio holandês no Brasil.

A todos os respeitos menos discutível é o serviço relevante prestado pelas armas portuguesas e coloniais, destruindo de uma vez a maior das

ameaças à civilização do futuro povo brasileiro, nesse novo Haiti, refratário ao progresso e inacessível à civilização, que Palmares vitorioso teria plantado no coração do Brasil. E esse sucesso não foi produto de uma ação fácil e sem perigo. Custou ao contrário à tenacidade e previdência do governo colonial grandes sacrifícios de homens e de dinheiro.

IV. Das expedições holandesas conhecidas ocupa o primeiro lugar a de Rodolfo Bareo. Ensina Barleo[8] que, em 1644, o Príncipe Maurício de Nassau, para pôr termo aos danos causados à colônia holandesa pelo vizinho quilombo de Palmares, aprestou e enviou contra ele uma expedição chefiada por Bareo, já de sobra experimentado, o qual destruiu Palmares, matando centena de negros e trazendo trinta e um prisioneiros.

No entanto, o *Diário* da expedição do capitão João Blaer mostra que, já em começo de 1645, o grande Palmares, suposto destruído a ferro e fogo Por Bareo, não só subsistia como era florescente. É de notar que, referindo-se o Diário a uma mudança de localidade deste Palmares, realizada três anos antes, por insalubridade do sitio, não diga palavra da expedição de Bareo. Se a esta se deve referir o seguinte trecho, muito se lhe amesquinha o mérito:

> A 19 do dito pela manhã caminharam uma milha e chegaram ao outro Palmares onde estiveram as gentes holandesas, com brasileiros e tapuios e incendiaram-no em parte, pelo que os negros o abandonaram e mudaram o pouso para dali a 7 ou 8 milhas, onde construíram um novo Palmares igual ao que precedentemente haviam abandonado.

Ao Sr. Dr. Alfredo de Carvalho, tão versado nos documentos holandeses referentes à ocupação de Pernambuco, comuniquei as dúvidas que o Diário de Blaer fez nascer no meu espírito sobre a realidade, ou mais precisamente sobre a importância que Barleo atribui à expedição de Bareo, e pedi-lhe verificasse que contribuição prestavam à elucidação do ponto as cartas nassovianas cuja tradução está publicando. Gentilmente o fez, comunicando-me nada ter encontrado a respeito. Mas, no ponto da minha

[8] Barleo. Dux facti fuit Rodolphus Baro, audax animi et impeterritus, qui adscitis ad reliquias copias Taujis centum, cum Minores vastare et diripere pararet, incidit in Majores, quas ferro flammique pessumdedit. Cecidére Negritoe centum, é nostris in ipsa aggressione unus, sauciis quartuor. Captivi abducti triginta et unus, inter quas Brasiliani septem et Mulatoe aliquat minorennes. *Res gestoe Mauritii,* etc. pág. 291.

dúvida, emite hipótese pessoal, deduzida da comparação do trecho de Barleo com o seguinte de Luís Driesen[9]:

> Nas densas florestas ao norte da Paraíba tinham-se aos poucos aglomerado bandos de escravos fugidos, cujo número chegou a 6.000 homens. A princípio moravam em cabanas feitas de ramos e viviam da caça e dos frutos silvestres; em breve, porém, começaram a exercer depredações, tornando-se tanto mais nocivos aos agricultores da Paraíba, com seduzir-lhes os escravos a fugir. Contra elesfoi enviado Rodolfo Bareo, em fins de 1643, com algumas centenas de tapuias a ele dedicados e soldados holandeses. Penetrou ele até à aldeia principal, devido às numerosas palmeiras chamadas Palmares, incendiou as cabanas e passou à espada os que resistiram. A maioria dos negros salvou-se no mato e Bareo trouxe apenas poucos prisioneiros.

Atendendo a que o estado de lutas permanentes, em que vivia a colônia, permitia naqueles tempos a fácil organização de quilombos por todo o Brasil oriental, acredita o Dr. Alfredo de Carvalho que, não contra a República dos Palmares, mas contra outro quilombo de igual nome, que Driesen coloca ao norte da Paraíba, foi dirigida a expedição de Bareo.

> É assas provável, escreve-me ele, que os escravos, escapados dos engenhos da Paraíba, se tivessem congregado em *quilombo* no seu extremo setentrional e que contra estes fosse ordenada a expedição de Rodolfo Bareo. A diligência de Bareo teve provavelmente por objeto a extinção ou dissolução dum *quilombo* ao norte da Paraíba, nunca foi um cometimento ao formidável núcleo da Serra da Barriga.

Não nos calou no espírito esta hipótese do ilustre investigador pernambucano. Precisamente o oposto se nos afigura provar a citação de Driesen. Ela confirma plenamente o Diário do capitão Blaer, mostrando: 1º, contra Barleo, que a expedição holandesa, que antes de Blaer tinha estado em Palmares, nada conseguiu, limitando-se a incendiar em parte a povoação que os negros voltaram a reedificar mais longe; 2º, de acordo com Barleo, que essa expedição foi a de Bareo, pois Driesen, Blaer e Barleo falam todos numa expedição de indígenas ou tapuias, dirigida por holandeses. Não invalida este modo de ver a circunstância de Driesen colocar Palmares ao

---

[9] Luis Driesen: *Leben des Feurstens Johann Moritz von Nassau-Siegen* (Berlim, 1849, págs. 124-125), *apud* Dr. A. de Carvalho.

norte da Paraíba. Pois não é licito ver nisso mais do que um erro geográfico ou de localização, em que é possível tenha tido grande papel uma simples questão de nomes, confundindo-se a capitania da Paraíba com o rio Paraíba, em que, segundo Barleo, se vinha derramar o rio Gungohahy, em cujas margens estava situado o pequeno Palmares. No seu *Diário*, Blaer também fala insistentemente no rio Paraíba.

A descrição de Driesen quadra por demais à República dos Palmares, para autorizar a suposição de existir, na mesma época, outro quilombo do mesmo nome, tirando a sua denominação da mesma circunstância local, constituindo-se gradualmente do mesmo modo, igualmente formidável pelo exagerado número dos negros (6.000) e do qual, certamente não destruído por Bareo, nunca mais se fez menção na nossa história. O erro de sede, cometido por Driesen, se houve, de fato, erro, virá a ser mais uma das tantas discordâncias apontados pelo Desembargador Silva Pontes na história de Palmares.

Como quer que seja, de resultado negativo foi a expedição do capitão João Blaer, pois se limitou a incendiar os casebres dos negros, a prender e matar alguns destes. Os demais, em tempo avisados de Alagoas, se tinham posto ao abrigo de qualquer surpresa evitando a luta. A expedição regressou a Salgados a 2 de abril do mesmo ano.

Da expulsão dos Holandeses às expedições de D. Pedro de Almeida se haviam feito vinte e cinco investidas contra Palmares, e todas se malograram.

A primeira, ainda organizada pelo restaurador de Pernambuco, mestre de campo general Francisco Barreto, foi confiada ao capitão André da Rocha. A divergência dos oficiais quase a ia frustrando. Passou a dirigi-Ia o tenente Antônio Jácome Bezerra que conseguiu grande vitória sobre Palmares, em que se fizeram cerca de duzentos prisioneiros. A este capitão muitos outros se seguiram. No manuscrito acima referido, que para a descrição destas campanhas resumimos livremente, cotejando-o com o

artigo do Sr. Pedro Paulino da Fonseca[10], mencionam-se dezoito. Mas de todas essas empresas nenhum resultado definitivo se obteve.

Assumindo a direção da capitania de Pernambuco em 1674, D. Pedro de Almeida pôs todo o seu cuidado em destruir Palmares; preparou os elementos para uma campanha decisiva; fez depósito de víveres em Serinhaem, Porto Calvo, Una e Rio de São Francisco; determinou contingentes de tropas, ordenou ambulâncias, designou cirurgiões e religiosos. O comando da expedição foi confiado ao sargento-mor Manuel Lopes, que se achou em Porto Calvo a 23 de setembro de 1675 com 280 homens brancos, mulatos e índios, e a 28 desse Inês partia para Palmares. Só a 22 de dezembro descobriu uma grande cidade de mais de duas mil casas, fortificada de estacas e pau a pique, com grande número de defensores. Após uma luta de mais de duas horas e meia, os soldados atearam fogo às casas construídas de materiais muito inflamáveis. Com o incêndio debandaram os negros, caíram sobre eles os soldados que mataram muitos e aprisionaram 70. Apesar de sofrimentos de toda a sorte, o sargento-mor ali estabeleceu arraial durante cinco meses. Com tal vizinhança, mais de cem negros procuraram seus senhores. Mas, sabendo o sargento-mor que os negros se haviam retirado para além de 25 léguas de Palmares, lá os foi perseguir e os destroçou de novo, ficando ferido, de uma bala alojada na perna, o Zambi, deles rei e general, "negro de singular valor, grande ânimo e constância rara". Regressando o sargento-mor com estas novas, entendeu D. Pedro de Almeida de dar cabo de Palmares e para esse empreendimento escolheu o capitão-mor Fernão Carrilho que se achava a esse tempo em Sergipe, muito prestigiado com os sucessos e vitórias alcançadas, destruindo nos sertões da Bahia mocambos e aldeias de índios. Fernão Carrilho, com parentes e aliados, partiu para Pernambuco e ali confirmado no seu mandato e sob promessa de que lhe seria deixada a jóia que era costume dar aos governadores, tratou de aprestar-se para a jornada.

Todas as câmaras contribuíram com auxílios para essa empresa, sendo os mais avultados os de Olinda e Porto Calvo. Todavia, ao chegar a esta última vila, apenas encontrou Carrilho 185 homens entre brancos e índios do Camarão. Apesar de tudo, prosseguiu a sua jornada, partindo de

[10] Pedro Paulino da Fonseca, Memória dos feitos que se deram durante os primeiros anos de guerra com os negros dos Palmares, etc. *Revista do Inst. Hist. e Geog. do Brasil,* tomo 39, 1876, pág. 293.

Porto Calvo com toda a solenidade a 21 de setembro de 1677. Demandaram primeiro a cerca de *Aqualtune*, nome da mãe do rei, a qual morava em mocambo fortificado, 30 léguas ao noroeste de Porto Calvo. A 4 de outubro, ali chegaram, mas pressentida a tropa, fugiram os negros, morrendo muitos e ficando prisioneiros uns 10. Não encontraram a mãe do rei, mas ficou morta a mulher que a acompanhava. Aí souberam que o *Ganga Zumba*, com o seu irmão *Gana Jona* e todos os potentados e oficiais se achavam na Cerca real de *Subupira*, onde contava o rei dar batalha à expedição. A 9 de outubro marcharam sobre *Subupira*, mas a encontraram reduzida a cinzas e deserta. Deliberou a expedição fundar ali um arraial que se denominou *Bom Jesus e a Cruz* e mandaram aviso a D. Pedro. Das forças de Carrilho desertaram, porém, por duas vezes, 25 brancos, o que as reduziu a 130 praças. Felizmente neste aperto chegaram ao arraial notícias dos reforços que enviava D. Pedro, sob a direção do sargento-mor Manuel Lopes. E com isso levantou-se o ânimo das tropas. Para mais reanimá-las, veio o sucesso coroar diversas excursões que partiram do arraial, nas quais os negros foram invariàvelmente batidos e aprisionados. Em um destes encontros em que se fizeram muitos prisioneiros e sucumbiram alguns dos seus melhores capitães, o rei só conseguiu escapar pela fuga. Em novembro, souberam que o rei se achava na cerca do Amaro. Atacado o mocambo, fugiram os negros, deixando muitos prisioneiros, entre os quais dois filhos do rei, e deixaram mortos outro dos seus filhos e muitos dos seus guerreiros mais experimentados. Ainda desta vez escapou o rei pela fuga, mas acreditou-se que ferido de flecha. Depois de várias excursões, sempre coroadas de feliz êxito, a 27 de janeiro de 1678 partiu Fernão Carrilho para Porto Calvo, dando por destruído Palmares. Dentre os negros aprisionados, escolheu dois velhos, a negra angola Madalena e Mateus Dambi, sogros de um dos filhos do rei, e fê-los voltar aos Palmares, a fim de intimar o rei a se sujeitar ao governo de Pernambuco, sob pena de voltarem as tropas a destruí-los até o último.

Então separou-se o quinto para S. A. e os demais negros foram repartidos entre os soldados. Chegava Fernão Carrilho ao Recife ao mesmo tempo que novas de outras vitórias alcançadas sobre grupos de negros que por todos os lados fugiam de Palmares. Com as informações, prestadas pelos negros aprisionados, de que Palmares estava reduzida a mísero extremo sem cidade nem chefes, só restando ao rei alguns fiéis com ele internados pelas matas, resolveu D. Pedro enviar a Palmares um alferes com

intimação ao rei de que Fernão Carrilho ficava se preparando para voltar e pôr termo definitivo ao quilombo, mas que, se eles quisessem viver em paz com a colônia, lhes assegurava franca união, designaria terra para viverem e restituiria as mulheres e filhos que estavam em poder do governo.

Neste entrementes, D. Pedro passou o governo a seu sucessor Aires Sousa e Castro. Mas quase em seguida veio ter com ele uma embaixada do rei de Palmares, a negociar a paz. Significativas da influência africana e da independência e constituição bárbara ou selvagem em que havia Palmares, foram a entrada no Recife e o comportamento da comissão negra.

> Natural foi o alvoroço que causara a vista daqueles bárbaros; porque entraram com seus arcos e flechas, e uma arma de fogo; cobertas as partes naturais, como costumam, uns com panos, outros com peles; com as barbas, uns trançadas, outros corridas, outros raspadas; corpulentos e valentes todos: a cavalo vinha o filho mais velho do rei, porque vinha ferido da guerra passada: todos se foram prostrar aos pés de D. Pedro d'Almeida e lhe bateram as palmas em sinal do seu rendimento e em protestação da sua vitória: ali lhe pediram a paz com os brancos.

Compunham a embaixada dois filhos do rei e 10 negros mais. D. Pedro os enviou ao Governador a cujos pés se prostraram, fazendo as mesmas promessas de paz, pedindo a liberdade para os nascidos em Palmares e sujeitando-se a entregar os que para lá tinham fugido das povoações, a abandonar Palmares para residir no sítio que lhes fosse designado.

Convocado um conselho das autoridades e pessoas mais influentes, foi votada a paz, comprometendo-se o *Ganga Zumba* a reduzir à obediência qualquer grupo recalcitrante que aparecesse. Desta deliberação se lavrou termo que um sargento-mor do 3º de Henrique Dias, que sabia ler e escrever, foi enviado a ler, como tratado de paz, ao rei de Palmares e aos seus.

As solenidades de que se revestiram todos estes atos davam a medida da real importância do Estado negro com o qual a colônia tratava agora como de nação a nação, celebrando tratados de paz e recebendo com solenidade as suas embaixadas. Não se comportaria assim um governo forte com agrupamentos fortuitos de negros fugidos que se devem reduzir à

obediência. E tudo isto forma curioso contraste com os esforços empregados para fazer crer que finalmente estava Palmares destruído.

V. Que eram ilusórias as esperanças do governador, os fatos vieram provar para logo. Já no ano seguinte, 1679, o próprio Aires de Sousa enviava contra Palmares uma expedição comandada pelo capitão Freitas Cunha, que foi batido pelos negros. Tão rápida foi a reconstituição de Palmares que apenas dez anos depois o governo de Pernambuco, de novo estando na necessidade de destruir o quilombo, teve de empregar recursos formidáveis para a época.

Desta vez o feito foi cometido aos Paulistas. O mestre de campo dos Paulistas, Domingos Jorge Velho, que as expedições contra os índios tornaram afeito às guerrilhas das matas brasileiras, propôs em 1687 ao governador Souto-Maior terminar a conquista de Palmares. No contrato que entre eles se firmou ficava a Jorge Velho a obrigação do transporte e condução das tropas e munições e ao governo estabelecer pontos de abastecimento em Alagoas e no Rio de São Francisco. As terras seriam doadas aos vencedores.

Segundo outra versão histórica[11], Domingos Jorge Velho fora enviado pelo governador geral da Bahia, cujo concurso o governador de

---

[11] A discordância das duas versões históricas sobre a intervenção dos Paulistas nas lutas de Palmares deve ser produto exclusivo da deficiência dos conhecimentos que a este respeito possuímos. Dessa deficiência resulta, com efeito, que muitas vezes se fundem num caso único circunstâncias que, de fato, se referem a feitos distintos. A primeira versão que é a do visconde de Porto Seguro, Perdigão Malheiro e outros, conta em seu favor dados tão positivos que não permitem pôr em dúvida a sua realidade. Porto Seguro indica a data precisa de 3 de março de 1687 para a assinatura de um contrato em 16 artigos, lavrado entre o governador de Pernambuco, José da Cunha Souto-Mayor e Domingos Jorge Velho por seus procuradores o capitão-mor Cristóvão de Mendonça e o Carmelita frei André da Anunciação. Este contrato foi aprovado pelo governador geral a 3 de setembro de 1691 e pela corte, em Lisboa, a 7 de abril de 1903 e está publicado na íntegra na *Revista do Inst. Hist. e Geográfico do Brasil,* V, 1884, P. I., pág. 19.
Por outro lado não é provável que este contrato se tivesse mantido válido por todo o longo prazo de dez anos que medeia entre a sua assinatura e a destruição de Palmares em 1697. É, portanto, licito supor ou que tivesse havido duas intervenções distintas dos Paulistas em Palmares e a cada uma delas se refiram as duas versões; ou simplesmente que, reconhecida a insuficiência dos recursos de Jorge Velho para destruir o quilombo, um novo governador de Pernambuco, Caetano de Melo e Castro, o 5.0 depois de Souto-Maior, tivesse solicitado o

Pernambuco, Caetano de Melo e Castro, havia solicitado para a realização de seu plano de uma campanha decisiva contra Palmares. Domingos Jorge Velho devia ir juntar-se às tropas pernambucanas em Porto Calvo, mas na suposição talvez de que por si só seria capaz de destruir Palmares, a pretexto de observar o inimigo em vez de seguir viagem pela estrada ordinária ao longo da costa, veio pelo interior de Alagoas. Chegou assim em frente a Palmares e acampou nas portas da cidade. Enquanto se observavam de parte a parte, os expedicionários ao terceiro dia dispersaram-se para saquear plantações de bananas, e os negros, que estavam atentos, caíram sobre eles. Travou-se sangrenta peleja em que se diz terem morrido e ficado feridos 800 homens das duas partes. O certo é que Domingos Jorge, balido, teve de retirar-se para Porto Calvo. Aí reunidos três contingentes de forças, o de Pernambuco comandado por Bernardo Vieira de Melo, o de Alagoas comandado por Sebastião Dias e os Paulistas do comando de Domingos Jorge, formou-se um efetivo de 6.000 homens, que para logo marcharam sobre Palmares. Ali chegando puseram cerco à cidade, acampando os três generais em frente às três portas; Bernardo Vieira na do centro e os outros dois nas laterais. Os Palmares, como medida de previsão, haviam destruído todos os pequenos mocambos dos arredores, reunindo na cidade toda a população e as provisões de que podiam dispor. Debalde tentaram muitas vezes as forças brasileiras tomar a cidade sitiada. Escasseavam já os recursos dos sitiantes que escreveram ao governador de Pernambuco, pedindo reforço e sobretudo artilharia, sem cujo concurso reputavam impossível tomar-se a praça. Mas neste entrementes chegam às forças do governo grandes reforços de mantimentos. E os sitiados, que o aperto do cerco já deixava esgotados de viveres e munições, afrouxaram a defesa. Depois de sanguinolentas e brilhantes lutas em 1695 e 1696 que o Visconde de Porto Seguro lamenta não tenham tido cronistas, Palmares tocava o seu termo.

---

concurso do governador e capitão geral D. Pedro de Alencastro, como afirma a segunda versão, que é a de Rocha Pita, Southey, etc.

O Visconde de Porto Seguro salienta a insuficiência dos nossos conhecimentos sobre as frases e peripécias da luta terminal de Palmares. Mas as recentes informações de Oliveira Lima *(Relação dos documentos portugueses e estrangeiros de interesse para o Brasil existentes no Museu Britânico de Londres,* Rio de Janeiro, em 1903) sobre a existência no *British Museum* de documentos minudentes relativos à história de Pernambuco entre 1690 e 1693, dão-nos a esperança de que estudos futuros venham a corrigir devidamente as lacunas e dúvidas apontadas.

Quando, rendidas as tranqueiras, os chefes Domingos Jorge, Bernardo Vieira e Sebastião Dias penetraram na praça sitiada, o Zambi com os seus principais capitães se haviam refugiado no alto de elevado penhasco que dominava todos os sítios e servira até então de observatório para as operações do assédio. Não querendo sobreviver à perda de Palmares, o Zambi e sua guarda dali se precipitaram, preferindo a morte gloriosa ao cativeiro desonrante que os aguardava.

Quando a notícia chegou a Olinda, estavam prontos a seguir para o teatro da guerra mais 2.000 homens com 6 canhões. Dos historiadores afirmam uns e negam outros que se tenha empregado a artilharia .em Palmares. A destruição de Palmares foi completa; os habitantes reduzidos todos à escravidão e as habitações totalmente arrasadas. Celebrou-se em Olinda uma missa em ação de graças, realizou-se uma procissão e a capitania entregou-se às maiores expansões de alegria.

Em 1695 estava, pois, destruída a "Tróia negra"[12]. Mas em relação à data exata da destruição de Palmares, muito divergem entre si os historiadores. Rocha Pita, Southey, etc., dão para isso o ano de 1695; Aires do Casal, o Visconde de Porto Alegre, etc., o ano de 1697. De uma comparação atenta das crônicas e documentos, parece concluir-se que em 1695 foi tomada e destruída a cidade principal de Palmares, sitiada pelas forças coloniais. Mas parte das forças dos negros conseguiu retirar-se dali e continuou a oferecer resistência em pequenos quilombos, só destruídos de todo em 1697.

É de crer, no entanto, que, ainda quando o negro Camuango, batido em 1703, tivesse estado em Palmares, o seu quilombo não deve ser contado como parte da república e sim Como um mocambo distinto, dos muitos que se constituíram até quase os nossos dias enquanto durou a escravidão.

Matoso Maia[13] contesta a versão do suicídio do Zambi, fundando-se em que, numa carta, datada de 2 de janeiro de 1696, do governador geral D. João de Lencastro, em resposta a outra do governador de Pernambuco, se diz ter falecido o Zambi em peleja. "O Zambi, traído afinal por um mulato e atacado no seu mocambo onde lhe restavam apenas seis homens, morreu

---

[12] "*Tróia negra* chamou Oliveira Martius a Palmares e uma Ilíada a sua história. O *Brasil e as colônias portuguesas.* Lisboa, 1876, pág. 64.

[13] Matoso Maia, *Lições de História do Brasil,* 4ª ed., 1895, pág. 180.

pelejando com a maior coragem". O Revm. Rafael Galanti[14] corrobora a opinião de Matoso Maia, publicando duas cartas régias pertencentes ao Dr. Studart, do Ceará. Na primeira, de 25 de agosto de 1696, ao governador de Pernambuco, o rei confirma o perdão que Melo e Castro tinha prometido ao mulato que entregou o Zambi: na segunda, de 13 de janeiro de 1698, ao provedor da fazenda de Pernambuco, se refere o rei a um prêmio de cinquenta mil réis, dado ao capitão André Furtado de Mendonça que matou e cortou a cabeça ao Zambi. É possível que tais cartas se refiram a um só mesmo fato. Mas seguramente elas não são ainda suficientes para invalidar a versão primitiva do suicídio do Zambi.

Por um lado, é certo que havia em Palmares, além do Zambi rei, diversos Zambis generais, de sorte que podia muito bem ter sucedido que um Zambi tivesse sido traído e morto em combate; outro tivesse sido morto e decapitado pelo capitão Mendonça e um terceiro finalmente se precipitado do penhasco.

Por outro lado, Zambi não era o nome de um indivíduo, mas o titulo de um cargo. Nada impede, portanto, que um Zambi, na tomada da cidade principal, se tivesse precipitado da montanha, e o Zumbi, que o sucedeu na direção das forças dispersas, fosse traído, encontrado reduzido ao extremo que descreve Matoso Maia, e morto em combate. Esta interpretação é tanto mais aceitável quando se sabe que a destruição do quilombo não parece ter coincidido com a tomada da cidade sitiada, pois ainda por alguns anos teve o governo de bater pequenos redutos ou mocambos de negros fugidos.

VI. Que raça, que povo negro fez Palmares ou ali predominou; que crenças professava; a que grau de cultura tinha atingido; que capacidade de organização social possuía, tais são outras tantas interrogações que não figuram no questionário do Desembargador Silva Pontes, mas que constituem a essência mesma das investigações que nos ocupam.

Um primeiro ponto pode ficar desde já liquidado. Os Negros musulmis ou males que, como vimos, promoveram, no século XIX, as guerras santas da Bahia, ou não estiveram em Palmares, ou não exerceram ali a menor influência.

---

[14] Rafael Galanti, *Compêndio de História do Brasil,* tomo III, São Paulo, 1902, págs. 44 e seguintes.

Vimos que a principal importação para o Brasil de negros muçulmanos coincidiu com as transformações políticas e religiosas do Haussá, no começo do século XIX; mas muito antes disso, negros muçulmanos podiam perfeitamente ter entrado na colônia com as procedências da Senegâmbia, onde já sabemos terem ido parar frações de Negros fulás ou fulos, procedentes do reino do Mali e convertidos pelos Bérberes ao Islamismo.

No entanto, a existência, em Palmares, da capela e das imagens católicas encontradas na sua capital Maccos e da igreja mencionada no *Diário* de Blaer não consente dúvida a este respeito, pois foi sempre absoluta a incompatibilidade dos cultos católico e muçulmano.

Eram, pois, negros fetichistas os que ali se congregaram, ou pelo menos os que deram organização e governo a Palmares.

Resta saber se sudaneses ou bantus.

Diversos historiadores pátrios são acordes em afirmar serem de Guiné os quarenta negros que fundaram Palmares segundo uns (Aires do Casal), ou segundo outros, que reconstituíram os Palmares destruídos pelos Holandeses. No entanto, excluída esta única referência, tudo o mais leva a crer que Palmares fosse uma criação exclusivamente bantu. Duas circunstâncias não consentem aliás que se de àquela referência um valor exagerado. Em primeiro lugar, naqueles tempos a designação de Guiné abrangia muitas vezes, no domínio português, toda a África Ocidental, dividida em Guiné setentrional e Guiné meridional, como ainda se conserva na atual Guiné. Em segundo lugar, muito fácil era suceder que, dominados pelo número dos Angolas que a eles se agregaram nos quilombos, de todo fosse nulificada a influência dos 40 fundadores primitivos. Mais facilmente ainda seria assim, se esta origem guiné se deve entender dos Palmares da ocupação holandesa que pelos batavos, dizem, foram destruídos.

Verifica-se, de fato, que nos documentos da época as referências à gente bantu são repetidas e positivas.

Era angola a velha Madalena que com Matias Dambi foi enviada por Fernão Carrilho a Palmares com a missão especial de demover o *Zambi* a se render. E a escolha se justificava pela influência de que deviam eles gozar junto ao governo de Palmares, na qualidade de sogros de um dos filhos do

Zambi. No documento do Cons. Drummond, encontra-se mesmo a designação da população de Palmares por nomeação coletiva do povo bantu. Ali se lê, por exemplo, de um esforçado e influente cabo de guerra palmarino, que figurava numa leva de prisioneiros, "*o Ganga-muisa*, mestre de campo da *gente de Angola*".

É lícito deduzir ainda de outras circunstâncias o mesmo ensinamento. O que mostra a observação contemporânea da influência dos sudaneses quer no Brasil, quer nas Antilhas, deixa prever que, se ali tivessem eles predominado, a constituição dos cultos iorubano, gege ou tsi se teria revelado aos expedicionários. E a história não faz a menor referência a culto de animais ou de outras divindades em Palmares. Este fato, que seria inexplicável com os sudaneses, está perfeitamente de acordo com a ideia de que fossem diretores de Palmares negros bantus, cuja pobreza mítica está hoje perfeitamente reconhecida e demonstrada, o que lhes permitiu adotar uma caricatura da religião católica dos colonos.

Não é seguramente peculiar aos bantus, mas neles como que se aperfeiçoam e completam as saudações oficiais por gestos e palmas de que os Palmarinos deixaram eloquente exemplo na embaixada enviada a D. Pedro de Almeida. Todavia cumpre reconhecer que antes foi este o melhor atestado da franca *tournure* africana que tinha tomado a organização de Palmares, com prejuízo da influência dos crioulos ou indígenas que por acaso ali se tivessem acolhido.

Mas na preferência da língua, — veículo em que para Palmares transportaram os Negros as suas tradições de governo em África com as suas crenças — esculpiu-se indelével na república dos pretos a influência diretora dos negros meridionais ou bantus.

Em termos e denominações de corrente uso em Palmares, é lícito descobrir o cunho bantu, mesmo através dos erros de pronúncia e das falhas inevitáveis na reprodução escrita dessas palavras. Em algumas, porém, que chegaram aos nossos dias, em pureza adamantina conservou-se a sua integridade original.

São as crenças religiosas bantus que se revelam no termo *Zambi*, o qual, aplicado a designar o rei ou chefe de Palmares, entre nós se celebrizou e passou à história. *Zambi*, como é notório, é a palavra com que os povos bantus nomeiam a sua principal divindade. Após o ensino dos missionários

assim chamaram eles o Deus dos cristãos, ou, como eles dizem, o *Zambi* dos brancos.

Não pareça estranho que os negros de Palmares, sendo bantus, tenham adotado para designar seu rei o nome da sua principal divindade. Em povos negros não é caso virgem. Como verificou Binger[15], autoridade em línguas sudanesas, o nome de "Dufinê", do rei ou chefe dos "Niê-niêguês", em "bobô-niê-nieguê", significa "Deus". Demais os Palmarinos estavam evidentemente impregnados do ensino católico das fazendas e engenhos, e dispunham assim, na palavra portuguesa deus, de outra expressão para designar as suas confusas ideias religiosas.

Acresce que, não sem fundamento, dos nossos historiadores especificam muitos que *Zambi* significava para os negros de Palmares o deus da guerra, um gênio terrível e guerreiro. Ora, quando se estuda com particular atenção os escassos documentos que possuímos sobre a constituição íntima de Palmares, verifica-se que nem sempre coube ali ao rei a denominação de *Zambi*. Nos escritos holandeses que consultei, não encontrei referência à designação *Zambi* e todavia Barleo chega a dar os nomes dos reis de Palmares do seu tempo: Bartolomeu Lintzin, do pequeno Palmares e um tal Magalhães, do grande Palmares. Mais tarde, ao tempo das expedições de D. Pedro de Almeida, o rei era chamado *Ganga Zumba*.

> Reconhecem-se todos obedientes a um que se chama o Ganga Zumba, que quer dizer Senhor Grande; a este tem por seu rei todos os mais, assim naturais dos Palmares como vindos de fora; tem palácios, capas da sua família, é assistido de guardas e oficiais, que costumam ter as Casas Reais; é tratado com todos os respeitos de Rei e com todas as cerimônias de Senhor; os que chegam à sua presença põem logo o joelho no chão e batem as palmas das mãos, sinal do seu reconhecimento e protestação da sua excelência, falam-lhe por Majestade, obedecem-lhe por admiração[16].

Zambi era então o general em chefe do exército, certamente em relação com a ideia de que ele representasse o deus da guerra.

Zambi e *Ganga Zumba* eram, pois, duas entidades distintas: ao passo que o rei ou *Ganga Zumba* residia na cerca *real* do Macaco, o Zambi residia

[15] *Loc. cit.,* vol. I, pág. 409.
[16] *Rev.do Inst. Hist. e Geogr.*, vol. 22, pág. 306.

num mocambo próprio e distinto, 16 léguas a N.O. de Porto Calvo. O *Zambi* era então ao mesmo tempo general em chefe e governador do seu mocambo. Parece mesmo que o título de Zambi também equivalia então ao de governador de quilombo, dos que se confederavam sob a direção suprema do *Ganga Zumba* ou rei. Os cronistas fazem menção de diversos Zumbis existentes naquela época. Dando conta de um dos feitos da expedição Carrilho, escrevem: "Prenderam mais o Anajuba, dois filhos do rei, chamados Zambi e Jacainen, aquele homem, esta mulher, etc"[17]. O Matias Dambi, sogro de um filho do rei, do manuscrito do Cons. Drummond, figura como Matias Zambi, no artigo do Sr. Pedro Paulino redigido por um manuscrito de 1638 da Biblioteca Pública Eborense.

Mas, naturalmente por que esse general fosse as mais das vezes o próprio rei, é certo que ao chefe dos Palmares por fim se deu aquele título. A atribuição da direção dos exércitos ao Deus ou à principal divindade de cada povo, — concepção comum às gentes selvagens, barbaras e... civilizadas, — torna compreensível a encarnação dessa divindade nos guerreiros vitoriosos a que ela assiste. E por este modo nos habilitamos, primeiro a apanhar em flagrante a gênese ou procedência da denominação régia de Zambi, dada ao chefe de Palmares, nas crenças religiosas dos Negros; e em seguida a remontar dessas crenças à procedência bantu dos diretores de Palmares.

Afora alguns escritores coloniais em que se encontra escrito corretamente *Zambi*, a grande maioria dos nossos historiadores escreve *Zumbi*[18] por *Zambi*, erro ortográfico que o Visconde de Porto Seguro já havia corrigido de acordo com o *Dicionário Abreviado da Língua Conguesa* de Cannecathim.

Mais prosódico do que ortográfico devemos considerar aliás o erro denunciado, pois é de *Zumbi* e não *Zambi* a forma por que ele se conserva na tradição popular brasileira. Ainda hoje, principalmente nos estados do Norte do Brasil, conserva a significação de divindade ou santo dos negros da Costa.

[17] *Rev. do Inst. Hist. e Geog. do Brasil*, vol. 39, 1876, pág. 309.
[18] Zombé, escreveram Aires do Casal e Ferdinand Denis.

E, segundo a impressão que dele recebi na infância, nos contos das amas de menino, assim se designaria um ser misterioso, algo de feiticeiro, escuso e retraído, só trabalhando e andando às desoras. Daí a sentença popular: "Você está feito Zumbi", para crismar aquele que é de natural macambúzio, ou tem o vezo de passar noites em claro, ou ainda prefere o trabalho às horas mortas. Concorda plenamente com esta impressão pessoal a descrição que do termo Zumbi dá o Visconde de Beaurepaire-Rohan no seu *Dicionário de vocábulos brasileiros*. E aí se aponta a sua origem da língua bunda.

Tudo isto para firmar que se trata de um termo ainda. hoje vivo entre nós na sua acepção religiosa africana. E, portanto, no século XVII e para negros chegados da África não podia ser ele uma expressão obsoleta e apartada da sua significação original e própria. Donde se apura e confirma a sua inspiração em crenças vivas dos negros que constituíram e dirigiam Palmares, crenças que não podiam ser senão as de africanos bantus.

A procedência bantu não é menos clara e direta nas expressões *Gana, Iomba, Gana Zona*, dada a irmãos do rei de Palmares e seus generais. *Gana* é manifestamente a palavra kimbunda *ngana* que significa Senhor. Mas não é certo ou pelo menos não conheço o significado bunda da palavra *Zona* e *iomba*, que suponho simples variantes de pronúncia, aplicadas ao mesmo termo, pois que na descrição parece designarem o mesmo indivíduo. *Zona* e *iomba* muito se aproximam de mona que na língua da Lunda significa irmão, ao passo que no Kimbundo significa filho. A expressão *Gana Zona* se completaria em "Senhor Irmão", sabendo-se que ela era aplicada ao irmão do rei.

No texto o título *Ganga Zumba* dado ao rei está traduzido por *Senhor Grande*, o que mostra ser ganga uma simples variante de *gana* ou *ngana*.

É de todo o ponto inadmissível que *Ganga Zumba* fosse, como pensa o Pe. Galanti, "o nome pessoal do Zambi que assentou as pazes em 1678". *Ganga, ngana, mganga*, significa em kimbundo *feiticeiro, grande sacerdote*: *maganga*, segundo Macedo Soares, seria chefe, principal. E este autor deu a razão filológica do porque a palavra africana *mganga* ou *nganga* se transformou em português em *ganga* ou *maganga*.

> Entretanto, escreve ele[19], as línguas neo-latinas não admitem as nasais *mb, nd, ng*, sem que sejam precedidas da vogal. E daí vem que daquelas palavras africanas as que ficaram no brasileiro ou perderam a primeira consoante ou tomaram vogal inicial: *mbirimbau* ficou *birimbau* ou converteu-se em *marimbau*; *mganna* passou a *anganna* (ou *gana*): *Ngola* a *Angola* etc.

Ganga Zumba e, pois, um simples título e significa rei, de sorte que dizer "o rei Ganga Zumba" soa como o rei czar, o rei schab, o rei zambi, etc. Não merece discussão a errônea e infundada suposição do Sr. Pedro Paulino da Fonseca de que *ganga zumba* ou *ganga sona* fosse uma locução híbrida do termo africano *ganga* e do indígena *açu*. Este açu vem apenas de se ter dito que *zanga zumba* significava *senhor grande*.

Não sei a significação de *Zumba*, mas encontrei nos nossos negros bantus a expressão *cazumba*, ou *cazumbá*, onde o prefixo *ca* a denuncia a origem bantu. Em rigor, o título de *Ganga Muisca* dado a um dos generais de Palmares está no caso da expressão antecedente. Mas não estou habilitado a dar a verdadeira interpretação de outras expressões correntes em Palmares e naturalmente de origem africana também.

Assim, do exposto, podemos inferir que eram as tradições da organização política e guerreira dos povos bantus a que os títulos dos seus generais e chefes repetiam de modo claro em Palmares.

Na cultura e polícia não consta que Palmares fosse além da ordem estabelecida na direção da defesa interna e externa de onde procederam os *Zambis*, os seus magnates, auxiliares, mestres de campos e juízes, seus conselhos e assembléias: como não consta na ordem industrial tivesse passado da aplicação agrícola e comercial, estritamente necessária à manutenção do pequeno estado. E tudo isto em nada excede a capacidade dos povos bantus. Antes se pode afirmar que francamente voltaram eles à barbaria africana.

VII. *Insurreição africana de Minas Gerais em 1756*. — Ao suposto levante de Minas Gerais aprazado para 15 de abril de 1756 não cabe sequer o qualificativo de *Insurreição malograda* que lhe empresta Xavier da

[19] Macedo Soares, *Sobre a etimologia da palavra boava ou emboaba. Revista Brasileira*, 1879, tomo II, pág. 592

Veiga[20]. Guiado pelas referências de Varnhagen a uma quarta sedição formal de Minas Gerais na data predita, propôs-se Veiga a verificar a natureza do sucesso, apurando que os negros fugidos de Minas Gerais, reunidos em quilombos que se tornaram respeitáveis pelo número dos marrões, se combinaram com os das Minas e plantações para operar de concerto um golpe insurrecional de grandes proporções.

Na quinta-feira santa, 15 de abril de 1756, enquanto divididos os proprietários se entregassem descuidosos à prática cristã da visita às igrejas, os negros que, em grande número, todos os anos, afluíam a esta festa, cairiam sobre eles, matando todos os homens brancos e mulatos e poupando apenas as mulheres. Já se diziam indicados os que deviam ocupar altos cargos na direção da capitania. Tal é em resumo a comunicação que Veiga desentranhou de duas cartas contidas no *Livro de registro* do senado da câmara de Vila Rica, relativo aos anos de 1754 e 1756; dirigidas, uma às câmaras da Vila Real, de São João del-Rei do Rio das Mortes, de Sabará e da cidade de Mariana, e outra ao bispo diocesano a quem se pedia não fossem abertas as igrejas no citado dia.

Não vão, porém, essas cartas além da comunicação de uma suspeita que naqueles tempos, ao que parece, de contínuo povoava a consciência pouco tranquila dos senhores de escravos. Nelas isto mesmo expressamente se afirma.

> Esta notícia que só como voz vaga foi a princípio atendida, tem chegado a manifestar indícios que requerem toda a atenção por se sinalarem escravos que se dizem propostos para reger as Minas, resolutos, além de patentearem em parte muitas práticas tendentes a tal conspiração e ser certo que em anos anteriores se tenham percebido andar de semelhantes intuitos sem que se chegasse a experimentar os seus cruéis efeitos: não parece desacerto acautelar uma mina que pode com lastimoso sucesso desenganar da sua possibilidade.

Ao diocesano se dizia:

> Em diversos anos se tem justamente temido uma geral sublevação dos escravos desta capitania e suposto que os fatos não tenham

[20] Xavier da Veiga. *Efemérides mineiras* (1664 a 1897), Ouro Preto, 1897, 2 vols. (15 de abril).

> confirmado este receio pela providencia que se tem dado, este presente ano são tão veementes os indícios que passam a se fazerem prováveis assim por constar terem os negros aquilombados tratado com os que vivem nas povoações de darem a morte aos seus senhores na noite de quinta-feira santa, como por se assinalarem escravos que hajam de suceder nos governos aos que já supõem destruídos.

Como nos muitos boatos de tentativas de geral sublevação de escravos, que se tinham repetido em anos anteriores, é quase certo que também neste os fatos não confirmaram os receios daqueles a quem bem dizia a consciência que, para tê-los, lhes sobejavam motivos.

A circunstância de se referir o fato a um dia da semana santa aproxima da tentativa descrita por Veiga esta outra a que se refere Southey[21] .

> Tinham os negros formado uma conspiração para assassinar todos os brancos na terça-feira santa; descobriu um oficial a trama ainda em tempo, mas em consequência talvez da descoberta, tantos negros fugiram para as selvas que, receando-se o mesmo mal já experimentado na província de Pernambuco, instituíram-se os chamados capitães de mato (1724).

Não é, pois, de estranhar que, "nem os documentos do tempo, nem a tradição tivesse guardado os nomes dos modernos e obscuros Spartacus", pois que estes nunca existiram. E é neste silêncio geral que se confirma a suposição de que não passassem de novos boatos infundados aquelas notícias de tentativas de sublevações de escravos.

Claro se impõe assim a nenhuma relação existente entre esta suposta sublevação de escravos e a destruição dos quilombos situados do Rio Grande ao Rio das Mortes.

Veiga procura descobrir os vestígios da malograda sublevação na expedição de Bartolomeu Bueno em que as sete companhias de gente escolhida, mandadas levantar pelo Conde de Bobadela para destruir os quilombos do Campo-Grande,

> marchavam abrindo caminhos e picadas que não havia, por serras e sertões, navegando rios com muitas cachoeiras difíceis e perigosas e

[21] Southey, *Hist. do Brasil,* Rio de Janeiro, 1862, trad. de F. Pinheiro, vol. 5, pág. 321.

> depois de suportarem e padecerem com admirável constância os maiores trabalhos, fome e fadigas, chegaram enfim aos quilombos... e os destruíram todos, voltando passados seis meses, que tanto durou a expedição.

No entanto, das provas e documentos produzidos, mais não se pode em boa mente descobrir do que a existência de dois fatos distintos e correlativos: o justo receio da população de Minas de uma sublevação promovida pelos formidáveis quilombos do Rio Grande e a destruição destes quilombos pela expedição de Bartolomeu Bueno. O segundo sucesso não autoriza, porém, a conclusão de que tivesse tido realidade aquela suspeita de uma tentativa de levante na noite de 15 de abril de 1756. É pelo contrário muito positiva a afirmação de Pedro Taques de Almeida Pais Leme, autor da *Nobiliarquia Paulistana*, de que foi para evitar um futuro levantamento de pretos contra os brancos, que Freire de Andrade induziu Bartolomeu Bueno do Prado a destruir o quilombo do Rio Grande.

À circunstância bárbara e repugnante de ter Bartolomeu Bueno trazido como troféu da vitória 3.900 pares de orelhas tiradas aos negros destroçados e mortos, não se pode conferir mesmo o valor especial de documentação da desumanidade e crueza do cativeiro colonial. Sentimentos ferozes de uma época bárbara, que mais de um século depois o sucesso do vapor "Marques d'Olinda", aprisionado pelos Paraguaios, veio mostrar que ainda não se tinha apagado de todo, são essas antes práticas guerreiras de selvagens do que pròpriamente atrocidades do cativeiro.

Seja como for, ainda nestes sucessos de Minas Gerais não se descobre indício de que inspirassem aos africanos escravos os sentimentos religiosos ou políticos que no começo do século XIX se mostram claros nos negros da Bahia.

VIII. INSURREIÇÕES DE SÃO TOMÉ, SÃO JOSÉ DO MARANHÃO, MATO GROSSO, DO RIO DE JANEIRO, ETC. A história das demais revoltas de escravos e de ataques a mocambos é em geral muda em informações ao ponto que nos preocupa. Em São Tomé, terrível insurreição de escravos destruiu o estabelecimento. Em 1772, em São José do Maranhão, os negros fugidos aliados aos índios atacaram a povoação e tiveram de ser aniquilados.

Em 1770, o quilombo da Carlota em Mato Grosso foi destruído após brilhante defesa. Para 1650 os mocambos do Rio de Janeiro foram destruídos pelo capitão Manuel Jordão da Silva.

Apêndice

Estava terminada a composição deste capítulo e já tiradas as primeiras folhas de impressão quando recebi carta do Sr. Dr. Alfredo de Carrvalho, em que, com o enviar-me valioso subsídio de novas e excelentes informações sobre o período holandês de Palmares, faz por si mesmo a correção do erro de Driesen a cuja demonstração já havia eu chegado por minha parte. Escreve-me o Sr. Dr. A. de Carvalho:

> Nieuhof esteve aqui no Brasil de 1640 a 1648 e pela sua descrição de Palmares parece se deve inferir que Driesen, na sua *Leben des Fuerstens von Nassau Siegen*, laborou em erro dando a entender que a expedição de 1643 fora dirigida contra um quilombo situado na Paraíba do Norte. Houve da sua parte confusão entre o rio Paraíba, em Alagoas, e o outro do Estado do mesmo nome.

Como se vê, é precisamente a conclusão a que cheguei no texto, mas já era tarde para tomar ali em conta a retificação do investigador pernambucano.

São de alto valor as informações que acompanharam a sua carta. Largo trecho da obra do holandês João Nieuhof: *Gedenkweerdig Brasiliaense Zee-en-Laut-Reize*. Amsterdam, 1682, *in fol*., página 14, em que se dá notícia detalhada dos Palmares. Tão fielmente reproduz Barleo a descrição de Nieulrof que se pode considerar aquele o inspirador deste na parte relativa ao célebre quilombo.

Não menos valiosos são os trechos dos *Relatórios do Supremo Conselho do Recife à Assembleia* dos XIX, em 5 de abril e 10 de maio de 1641. Da notícia minuciosa da expedição de Bareo ou Baro se vê que era este uma espécie de aventureiro aproveitado pelos Holandeses. Aí se fez uma apreciação justa do feito de Bareo.

CAPÍTULO IV

Os últimos africanos: Nações pretas que se extinguem

Sumário:

I. Os africanos na América: tendência incoercível à repatriação. II. Os derradeiros africanos existentes no Brasil; seu número: próxima extinção total; a atividade dos sobreviventes. III. As nacionalidades africanas, denominações populares dadas aos povos negros na Bahia. IV. Os Nagôs. V. Os Geges. VI. Os Minas. VII. Os Haussás. VIII. Os Tapas ou Mifês. IX. Os Bornus. X. Os Gruncis ou Galinhas. XI. Os Fulás ou Filanins. XII. Os Mandingas ou Mandês. XIII. Os negros Tus ou Bantus: Congos ou Cabindas, Angolas, Benguelas, Cassanges, Moçambiques, Macuas, etc. XIV. Usos e costumes africanos.

I. A condição de escravos, em que desde o começo se acharam no Brasil os negros Africanos, habituou-nos a considerá-los simples coisa e a não levar em linha de conta os seus sentimentos, as suas aspirações, a sua vontade. Procede daí a afirmação de que o Africano importado pelo tráfico se nacionalizou, adotando por sua a nova pátria. Este fato, que é plenamente verdadeiro, do negro crioulo, absolutamente não se verificou com o negro africano. Na América, eles se segregam da população geral em cujo seio vivem e trabalham, para se fechar ou limitar aos pequenos círculos ou colônias das diversas nações pretas. Conservam zelosamente a sua língua, as suas tradições, as suas crenças e sobretudo alimentam até à morte a suprema aspiração de ver ainda uma vez a terra dos seus maiores. Foi presa de bem profunda emoção, que assisti em 1897 uma turma de velhos Nagôs e Haussás, já bem perto do termo da existência, muitos de passo incerto e cobertos de alvas cãs tão seródias na sua raça, atravessar a cidade em alvoroço, a embarcar para a África, em busca da paz do túmulo nas mesmas plagas em que tiveram o berço. Dolorosa impressão a daquela gente, estrangeira no seio do povo que a vira envelhecer curvada ao cativeiro e que agora, tão alheio e intrigado diante da ruidosa satisfação dos inválidos que se iam, como da recolhida tristeza dos que ficavam, assistia, indiferente ou possuído de efêmera curiosidade, àquele emocionante espetáculo da restituição aos penates dos despojos de uma raça destroçada pela escravidão. E, perante aquela cena comovente, a quantos espíritos teriam assaltado as graves cogitações dos benefícios e males que a este país trouxera e nele deixava aquela gente negra que, nas formas de uma satisfação, avisada e inconfessável, de puros interesses mercantis, o destino inconsciente dos povos atirara um dia na América latina? Também velhos e gastos, partiam agora sem saudades nem maldições, que já longe vão extintas as pulsações da gana de lucros com que eram recebidos os negreiros do tráfico.

Mas a eles que, moços e vigorosos, aqui deviam ter aportado com o ódio no coração, quantas desilusões não reserva ainda esta tardia e gélida peregrinação da velhice? A África real jamais poderá realizar, para a geada invernosa dos pobres velhos, a sorridente primavera a que a imaginação escaldada da mocidade estivera a emprestar, durante todo o longo martírio do cativeiro, doçuras e encantos de pura fantasia.

Outro deve ser ao certo o sentir daquela gente, que, filhos de outros sóis e de outro país, afinam as vibrações das suas almas em notas diferentes das do branco. Mas confusas ou nítidas, percebidas na clara aspiração de um desejo formulado, ou tateadas na inconsciência instintiva de uma necessidade orgânica a satisfazer, este apego à terra natal despe os refolhos da alma negra e deixa ver claro que nem a escravidão conseguiu matar os impulsos do coração, nem os atrativos da nova pátria os desfizeram numa integração absoluta e incondicional ao meio novo. Inúmeras partidas tinham precedido esta de 1897. Em 1878 escrevia o Dr. B. Ferris a respeito da Costa dos Escravos:

> Os antigos escravos libertos chegam em massa à antiga pátria, vindos do Brasil, das Antilhas, de Santa Helena e trazendo consigo dos seus compatriotas os conhecimentos que receberam no seio de países mais civilizados.

Das que a seguiram uma se tornou falada pelas dolorosas peripécias que a acompanharam. Em princípios de abril de 1899, partiu desta cidade para Lagos o patacho *Aliança*, levando 60 passageiros quase todos velhos Africanos, Nagôs e Haussás, que se repatriavam. O navio, que partira de carta suja, foi assaltado em viagem de moléstia epidêmica que se diz ter sido a difteria. Doze velhos sucumbiram e foram lançados ao mar, os sobreviventes tiveram de passar em Lagos a um navio de guerra inglês, sofrer quarentena e observação. Assim, como outrora na caça dos cruzeiros, ou nas refregas das tempestades, o Bareo pirata aligeirava o peso, lançando ao mar a carga humana; assim na trajetória do regresso, para o símile ser completo, muitos tiveram o túmulo no oceano.

Tudo isto demonstra que a afirmação do governo monárquico[1], de que os africanos apreendidos ao tráfico acabaram preferindo espontaneamente ficar no Brasil a ser reexportados para África, não passou de recurso para se eximir de oneroso encargo, reconhecidamente impraticável. O governo brasileiro tinha-se comprometido com o inglês a repatriar os negros de contrabando encontrados nos navios negreiros apreendidos. Mas o número deles se tornou tão avultado que as despesas estavam superiores aos recursos do tesouro nacional.

[1] *Diário Oficial* de 27 de agosto de 1864.

II. Acredito que não atingirá a muito mais de quinhentos o número dos velhos africanos que ainda hoje vivem na Bahia. À míngua de estatísticas, não é este um cálculo positivo. Não me aparto, porém, do cômputo de cerca de dois mil em que eu os calculava quando há mais de dez anos comecei a estudar os nossos negros. A estatística da mortalidade desta cidade é o único dado seguro por que podemos aferir a exatidão do cálculo. Ora, de 1896, quando começou a publicação dos boletins demográficos, a 1903, faleceram nesta cidade 1.484 africanos assim distribuídos:

1896	110	h. 55	m. 55
1897	258	102	156
1898	200	104	96
1899	209	99	110
1900	151	64	87
1901	152	78	74
1902	202	66	136
1903	202	66	136

Se a estes algarismos acrescentarmos, mais ou menos, quinhentos africanos vivos, teremos o cálculo aproximado de dois mil em que os estimávamos então.

Como se vê, a razão ou proporção de mortalidade mareada nesta estatística indica, de modo iniludível, que se trata, no caso, de uma verdadeira extinção a passo rápido da colônia africana, apenas representada nos últimos velhinhos sobreviventes.

Não se creia que o mesmo cálculo possa ser estendido ao resto do Estado da Bahia. Depois da abolição em 1888, os africanos afluíram todos para esta cidade e nela concentraram-se. Apenas um número muito limitado ainda vive nas cidades do centro, em Cachoeira, Santo Amaro, Feira de Santana, em um ou outro engenho da zona açucareira do Estado.

Passou para eles o período das grandes atividades. Limitam-se hoje ao pequeno comércio e a fretes. As mulheres, em vendas ou quitandas, nas portas das casas, ou ambulantes em tabuleiros, praticam o comércio urbano de comidas feitas, especialmente dos preparados culinários Africanos, muito do sabor da população, de condimentos, frutos, legumes, produtos da Costa, (xoxó, abuxó, azeite de dendê, banha, obi, pequenos objetos de

serventia doméstica, contas usadas na África e utilizadas nas práticas do culto nagô-gege). Dos homens, os mais válidos são ganhadores ou mariolas; poucos conduzem ou carregam as últimas cadeirinhas ou palanquins, outros são aguadeiros; alguns, pequenos lavradores ou criadores nos arrabaldes ou roças da vizinhança da cidade. Outros são ainda criados ou encarregados de zelar pelo asseio dos grandes prédios da cidade baixa ou comercial. A este encargo fazem jus pela reputação de probidade de que gozam.

São submissos, ordeiros, zelosos e econômicos. Alguns fizeram pequenas fortunas bem regulares, muitos foram ou são proprietários. Nenhum, porém, tem nome influente, ou figurou de grande negociante ou proprietário rico.

III. Preferem a convivência dos patrícios,pois sabem que, se os teme pela reputação de feiticeiros, não os estima a população crioula.

Não se vá crer no entanto, que isolados da população mestiça e crioula, se fundam todos os africanos em uma colônia estrangeira grande e uniforme. Cada qual procura e vive com os de sua terra e são os sentimentos e as afinidades da pátria que nesta cidade repartem os derradeiros africanos em pequenos círculos ou sociedades. As nações ainda numerosas possuem os seus cantos, sítios da cidade onde, a tecer chapéus ou cestas de palha e a praticar das gratas recordações da mocidade, os velhinhos aguardam fretes. Na cidade baixa, nos Arcos de Santa Bárbara ficam os Guruncis. Passos adiante, entre os Arcos de Santa Bárbara e o Hotel das Nações, alguns velhinhos, cansados e modorrentes, últimos representantes da outrora enérgica, belicosa e aguerrida colônia dos Haussás, ali diariamente se reúnem. Mais numerosos são os cantos dos Nagôs. No canto do Mercado, rua do Comércio ao lado dos Cobertos Grandes, em mais de um ponto na rua das Princesas em frente aos grandes escritórios comerciais, se congregam velhos nagôs, ainda fortes, robustos, numerosos e faladores. São também de nagôs os cantos da cidade alta. No canto da rua da Ajudá por traz do edifício da Câmara Municipal, no largo da Piedade em frente ao Convento, no da porta da casa que fica junto ao Hotel Paris, na Ladeira de São Bento, se reúnem negros desta procedência. Nestes dois últimos cantos estão os africanos que ainda possuem e carregam os palanquins que em tempos passados e no domínio da escravidão foram os carros de praça ou eram os veículos de luxo das classes ricas. No canto do Campo Grande, vindo do Forte de São Pedro a alguns nagôs se reúnem

uns três ou quatro gêges. Na rua das Mercês, canto de São Raimundo, reúnem-se negros minas, dois ou três. Na Baixa dos Sapateiros, canto da rua da Vala, reúnem-se africanos de diversas nacionalidades.

As mulheres são encontradas neste último ponto, na rua da Vala canto de São Miguel, na rua do Guadelupe, na rua do Cabeça e largo Dois de Julho, no cais de desembarque, na ladeira do Boqueirão em Santo Antônio. Em geral não se separam tanto, Como os homens, segundo as suas nacionalidades.

Menção especial requerem aqui as denominações populares, que tem ou receberam na Bahia as diversas nações africanas. Quem quer que se proponha mais tarde a estudar os africanos no Brasil se perderá em inextricáveis conjecturas se não conhecer bem os equivalentes brasileiros dos nomes dos povos africanos que importamos. Posso julgar o que virão a ser mais tarde essas dificuldades pelas que encontro agora, apesar de ainda existirem entre nós representantes de muitas delas.

Como os Franceses, na Bahia chamamos Nagôs a todos os negros da Costa dos Escravos que falam a língua iorubana. Desta procedência, tivemos escravos de todas as pequenas nações daquele grupo, de Oió, capital de Iorubá, de Ilorin, Ijesa, Ibadan, Ifé, Lebú, Egbá, Lagos, etc.. Alguns destes nomes acham-se muito deformados entre nós. Na palavra Egbá por exemplo, muitos negros não pronunciam o *g*, donde vem encontrar-se em documentos do tráfico e da escravidão a designação de negros de *Ebá* ou simplesmente negros *Bá*. Assim ainda em relação a *Ijesá*. O *s* iorubano tem aqui o som de *x* e o *j* de *dg*; a palavra se pronuncia pois idjêxá, que facilmente soa *di gêxa*, donde provieram para os documentos oficiais os negros *Gexás*.

Os negros da Costa dos Escravos, que os Franceses chamam *Evés* ou *Eués* e os ingleses *Ewes*, são entre nós chamados Geges. João Ribeiro parece acreditar que sejam os *Xexys* os nossos Gêges. Mas os *Xexys* eram negros bantus como ensina Martius, em quem, Como expressamente declara, se inspirou João Ribeiro.

E as minhas observações não deixam a menor dúvida sobre a proveniência sudanesa da importante colônia gege da Rabie, Verneau[2]

[2] Verneau, *Les races humaines,* Paris, pág. 252.

reserva o nome de *Gege* para os negros de origem daomana que habitam Porto-Novo.

A denominação *Gege* vem do nome da zona ou território da Costa dos Escravos que vai de Bageida a Akraku e que os ingleses escrevem *Geng*, mas que os negros pronunciam antes *egége*. Neste território estão o pequeno Popô e Agweh donde veio para o Brasil avultado número de escravos, já no domínio comercial dos pequenos estados vizinhos de Ajudá, já mais tarde quando os venceu e suplantou Dahomey. Alguns negros gêges conhecem o termo genérico *Ewe*, cuja pronúncia melhor se representaria acrescentando à palavra francesa *Eoués* um h fortemente aspirado, por esta forma *Ehuês*.

Em alguns casos, a população faz simples aproximações fonéticas. Dos negros de Cameron, hoje possessão alemã, fizeram na Bahia os negros *Camarões*.

Menos justificável é o erro que cometem os escritores pátrios em relação aos negros *Haussás*. Nas línguas européias modernas, esta palavra pouca modificação apresenta. *Hausa* em inglês, *Hausa* em alemão, *Haoussa*, em francês; *Haussá* em italiano, espanhol e portugues.

Entre nós, a população inteira, africanos como nacionais, pronuncia corretamente — *Haussá* e é mesmo muito conhecido o preparado culinário denominado — *arroz de Haussá*, que em altas vozes mercam as negras pelas ruas. Não se compreende, portanto, a razão por que haviam os nossos historiadores de crismá-los de *Uçás* (Visconde de Porto Seguro)[3] ou *Ussás* (Dr. Vicente Viana)[4]. De fato, já nas cartas para S. Majestade, enviadas pelos governadores da colônia se encontra escrito — *negros Ussás* e este erro tende cada vez mais a propagar-se e até a agravar-se. Com efeito, na *Memória Histórica da Bahia*, do Dr. Vicente Viana, na referência ao governo do Conde dos Arcos o termo *Ussá* saiu escrito *Assú*, simples erro tipográfico, porquanto na parte relativa ao Conde da Ponte está escrito *Ussá*. Pois bem, o erro tipográfico da obra do Dr. Vicente Viana já está reproduzido no artigo de Vila-Lobos[5] sobre o Conde dos Arcos publicado

[3] Porto Seguro, *Hist. Geral,* t. II, pág. 1.078.
[4] Dr. Vicente Viana, *Memória sobre o Estado da Bahia*, 1893.
[5] Vila-Lobos, *Catálogo alfabético da biblioteca do Senado Federal*, Rio de Janeiro, 1898. Nota à Introdução, pág. 23.

no *Jornal do Comércio*. Aparentemente de todo insignificante, esta incorreção acabará criando grandes dificuldades futuras aos que se dedicam ao estudo da nossa história.

Outras vezes se aplicou no Brasil aos negros uma denominação inteiramente nova, como os *Guruncis* chamados Galinhas.

IV. NAGÔS. Os *Nagôs* são ainda hoje os africanos mais numerosos e influentes neste Estado. Existiam aqui de quase todas as pequenas nações iorubanas. Os mais numerosos são os de Oyó, capital do reino de Iorubá, que naturalmente foram. exportados ao tempo que os Haussás invadiram o reino, destruíram sua capital e tornaram Ilorin. Depois em ordem decrescente de número, vêm os de Ijêsá, de que sobretudo há muitas mulheres. Depois, os de Egbá, principalmente da sua capital Abeokutá. Em menor número são os de Lagos, Ketú Ibadan. Apenas conheci um negro do Ifé. Conheci três de Yebú, dos quais o que estacionava todos os dias na porta do conhecido Bazar 65, de cujos proprietários foi escravo, acaba de falecer. Em geral, os Nagôs, do centro da Costa dos Escravos, os de Oyó, Ilorin, Ijêsá, etc., são quase todos, na Bahia, musulmis, males ou muçulmanos, e a seus compatriotas se deve atribuir a grande revolta de 1835.

Os Nagôs usam tatuagens muito variadas. E os da Bahia oferecem dois tipos bem distintos. Nuns a cor é negra carregada, os caracteres da raça muito acentuados, dolicocéfalos, prognatas, lábios grossos e pendentes, nariz chato, cabelo bem carapinha, talão saliente, gastrocnemios pouco desenvolvidos. São homens altos, corpulentos, vigorosos.

Os outros têm uma cor clara, quase dos nossos mulatos escuros, menos desenvolvidos e parecendo menos fortes, possuem os caracteres da raça negra, embora sem a exuberância que apresentam os primeiros.

É com os Nagôs que se mantém as nossas relações comerciais diretas com a Costa d'África. Navios de vela faziam ainda há pouco tempo viagens, 3 a 4 por ano, para Lagos. Neles quase sempre vinham Nagôs negociantes, falando iorubano e inglês, e trazendo noz de cola, cawris, objetos do culto gege-iorubano, sabão, pano da Costa, etc.. Hoje a comunicação se faz pelos paquetes ingleses, tomando-se em Dakar vapores diretos para Lagos.

É impossível calcular o tempo de que data a introdução dos Nagôs no Brasil. Só no começo do século XIX se tornou conhecido dos Europeus o poderoso reino de Iorubá. Nação central, foram as invasões haussás que os repeliram para a costa e fizeram fundar Lagos que tão saliente papel representou no tráfico africano. Mas o exemplo dos Haussás, Bornus, Guruncis, etc., mostra que bem escusada era a existência de portos ou a proximidade da costa, para se dar a emigração dos cativos das guerras ou das razzias anuais. Em todo o caso, está demonstrado que dos fins do século XVIII até quase metade do século XIX, os Nagôs foram largamente introduzidos no Brasil e exerceram decidida influência na constituição do nosso meio social mestiço. Pode-se afirmar com segurança, como atesta o bom estado de conservação em que se acham muitos, que eles foram introduzidos não só depois dos trabalhos de limitação do tráfico ao Sul da África (1817), mas ainda por muito tempo após a proibição total do tráfico (1831).

V. GEGES. Está hoje em extremo reduzido neste Estado o número dos negros Geges, Ewes ou Evés. Não possuem mais canto ou sítio especial de reunião; são encontrados disseminados pela cidade, uns no Campo Grande, outros na rua da Poeira, alguns no comércio, na cidade baixa ou na Baixa dos Sapateiros. Acham-se mais ou menos na mesma proporção os dois sexos. Conheço alguns do Dahomey, mas quase todos são do litoral, de Ajudá ou Whydah, do Grande e Pequeno Popô, de Agbomi, Kotonú. Dos negros centrais muitos se dizem *Efan* mas se mostram distintos dos Daomanos e tem por tatuagem característica uma queimadura na fronte. Outros são *Mahis*, pequeno povo situado no norte do Dahomey e por este cruamente perseguido. Duas famílias *Mahis*, que residiam na ladeira da fonte de São Pedro e hoje reduzidas a um só velhinho, me forneceram grande cópia das informações que possuo sobre a colônia gege da Bahia.

Muito grande devia ter sido, porém, o número dos negros Geges introduzidos neste Estado.

No século XVII, os Geges de Ardra ou Alada desempenharam, Como foi referido, papel saliente na guerra contra os Holandeses. E tão importante foi o elemento gege na Bahia que os libertos repatriados fundaram ali uma cidade de Porto Seguro, nome tornado, segundo Féris, à cidade baiana do mesmo nome.

A época remota de que data a supremacia comercial de Whydah, o São João de Ajuda, dos portugueses, e a antecessora do Dahomey no empório do comércio de escravos da Costa dos Escravos; a história das guerras do Dahomey com as tribos gêges da costa e das ilhas, vencidas e suplantadas nas vantagens do comércio de escravos, o grande e prolongado valimento de Felix Sousa, o Chahá de Whydah, junto ao rei Gezo, autorizam esse juízo que tem plena confirmação na influência exercida pelos Geges nas Crenças, nas tradições dos outros africanos no Brasil, como nas da população mestiça e crioula do país.

Tão grandes e intimas foram as relações comerciais de Whydah com a Bahia que chefes de casas comerciais desta cidade chegavam a receber distinções honorificas do governo do Dahomey. A fig. 5 reproduz o emblema do posto ou título de *cabeceira*, ministro ou príncipe, conferido por aquele governo ao Sr. Francisco Cardoso, antigo e importante negociante português da praça da Bahia.

Para julgar-se do valor desta oferta é preciso conhecer a utilidade prática da bengala na costa d'África. Hagen dela nos dá notícia nos seguintes termos:

> Antes de fazer uma viagem, o Europeu deve sempre ter cuidado de munir-se duma insígnia especial pertencente a um grande chefe ou ao próprio rei. Assim, no Dahomey, o livre percurso só é concedido ao Branco que leva consigo a bengala do Chachá. É assim que se chama o chefe encarregado das relações entre os estrangeiros e o rei do país. Em Porto Novo, o uso da bengala ou do bastão, como passaporte, é muito empregado. A bengala do rei Tofá e absolutamente indispensável para se ir ter às vilas afastadas da capital, a Pokeak por exemplo. Então pode-se viajar com toda a segurança. Para ir-se a Abeokutá, deve-se pedir ao rei desta grande cidade (80.000 almas) uma insígnia especial: uma cauda de cavalo montada em um cabo de marfim. Graças a ela, o viajante acha abertos e praticáveis todos os caminhos: se não a possui, opõem-lhe tal força de inércia que tem de renunciar a viagem. O uso do bastão está também em vigor quando uma pessoa quer anunciar a sua chegada, apresentar as suas saudações ao chefe da cidade ou ao rei. Em tais casos, envia-se-lhe um intérprete conduzindo a bengala que se usa habitualmente: o rei ou o chefe vê então que realmente ele vem em nome do viajante.

VI. MINAS. É aos negros de línguas *Tshi* e *Gá* da Costa do Ouro que os africanos da Bahia reservam o nome de negros *Minas*. De todos os negros da Costa do Ouro e dos Escravos são estes os que se acham agora mais reduzidos em número. Até hoje apenas consegui ver uns cinco. O número deles devia, no entanto, ter sido muito avultado há um ou mais séculos atrás. O forte de El-Mina, ou da *Mina*, por que estrearam os portugueses no comércio de escravos em grosso, foi empório de tal ordem desse comércio que chegou a tornar sinônimos os termos africano e mina.

Em viagem que fiz ao Maranhão em 1896, fui visitar os últimos negros africanos que existiam na capital daquele Estado e que são ali geralmente conhecidos por negros Minas. Eram duas velhas, uma gege, hemiplégica e presa a uma rede de que não mais se levantava, e a outra, uma nagô de Abeokutá, ainda forte e capaz de fazer longas caminhadas, residindo ambas em pequenas casinhas nas proximidades de São Pantaleão. Na Bahia, a tradição dos Minas está bem conservada. Os africanos distinguem perfeitamente duas espécies de Minas: *Minas-Ashantis*, que em geral chamam *Minas Santés*, e *Minas-Popos*. Estes últimos são negros de língua Tshi que atravessaram o Volta e ocuparam uma pequena zona do território dos Geges. A reputação da crueldade sanguinária dos *Ashantis*, a fama de Cumassi, sua capital, estão ainda bem vivas na tradição dos nossos Africanos. Não encontrei vestígio algum direto dos negros Fantis, mas a eles há referências repetidas nos documentos coloniais e, como veremos adiante, sob a denominação etnográfica de Fantis, a existência deles na Bahia é indicada pelo Conde dos Arcos.

Na enumeração das nações negras mais utilizadas no Rio de Janeiro, menciona Debret os Minas, Minas-Nejôs, Minas-Mahiys e Minas-Cavalos. É difícil saber ao certo a que povo se referem essas denominações populares. É provável que, na denominação genérica de Minas, se compreendessem no Rio de Janeiro, onde dominavam os Bantus, todos os povos da Costa do Marfim, do Ouro e dos Escravos. Os Minas-Mahiys são provàvelmente os Geges-Mahiys, como é provável que sejam nagôs os Minas-Nejôs de Debret. Seria para surpreender que os Nagôs não tivessem sido introduzidos naquela região. Não sei se será uma simples aproximação de palavras a semelhança que tem com o termo "nagô" a denominação popular de "Nagôas" por que era conhecida no Rio de Janeiro uma das mais

afamadas das suas maltas de capoeiras. Não estou habilitado a dar uma solução positiva a esta suposição.

Estou informado de que existem hoje negros Nagôs no Rio de Janeiro. Não prova isso, todavia, uma importação direta da África, pois em certo período da escravidão a lavoura de café no sul do país promoveu para ali uma grande importação dos escravos do norte.

VII. HAUSSÁS. Dos negros superequatoriais ou sudaneses só mais quatro povos se encontram ainda hoje na Bahia, com vestígios regulares de nação e tendo exercido influência apreciável nos colonos pretos: os Haussás, os Tapas, os Bornus e os Gruncis.

A gloriosa tradição dos Haussás, no Estado da Bahia, mantém-se viva tanto na história das sublevações de escravos que está escrita e pode ser reconstruída sob documentos, como na provável superioridade dos seus mestiços e descendentes crioulos, o que hoje é apenas licito concluir ou inferir daquilo que delesse sabe. Os velhos Haussás que ainda vivem na Bahia são todos males ou muçulmanos. No entanto, é de prever que para o Brasil devia ter vindo grande massa de Haussás fetichistas ou infiéis como os tratavam os Fulahs vencedores. As lutas civis de que foi teatro o Haussá, as guerras religiosas que deram a supremacia ao Islamismo criaram uma condição de inferioridade social para os negros fetichistas, principalmente para os Goberuas, que estavam assim naturalmente indicados para o tráfico.

A conversão ao Islamismo devia, pois, ter-se completado, no Brasil. E daí vem que, embora muçulmanos, os Haussás da Bahia são todos negros. A maior parte é das vizinhanças ou domínios de Sókotô, alguns de Katsena, alguns das proximidades de Kano. No entanto, pretendem alguns Haussás ser de sangue filanim e essa pretensão não é de todo desarrazoada para alguns. Conheço *alufás* de traços fisionômicos tão corretos e de tipo branco que é permitido acreditar sejam produtos mestiços com os Fulahs.

Pode-se dizer que a colônia haussá foi aniquilada após a revolução de 1813. O massacre dos revoltosos ou sublevados, a prevenção e os rigores com que daí por diante foram tratados os escravos desta nacionalidade, a deportação para a África pelo governo e a tenacidade em regressar espontaneamente a ela desde que começou a libertação, foram outras tantas causas que influíram para reduzir de modo extraordinário a importância e a

ascendência desta colônia negra, transferidas depois disso aos Nagôs, aos quais se aliaram ainda em diversas sublevações posteriores.

VIII. TAPAS, NIFÊS OU NUPÊS. A denominação de Tapas por que são conhecidos entre nós os negros que mais se fundiram com os Haussás na Bahia, que com estes partilharam da superioridade e do ascendente tirados do ensino muçulmano, não é aquela por que nas obras de etnografia mais geralmente são eles designados. Aí são chamados Nupês ou Nifês, nomes estes quase desconhecidos entre nós. Os nossos Tapas dão, porém, informações precisas sobre o seu país, tanto em relação aos povos que os cercam como em relação à sua capital Rabba sobre a Niger, muito popular e conhecida entre eles. Maometanos Como os Haussás de quem são vizinhos em África e de quem foram aliados ou quase irmãos na Bahia, é assim difícil separar a parte de cada um na influência e na ação que aqui sempre exerceram de comum.

Hoje os homens estão muito reduzidos de número, mas existem ainda algumas mulheres. Conservam a sua língua, embora, como os outros Africanos, conheçam e falem o nagô.

IX. BORNUS, *Adamauás*. Quase extintos também os Bornus, de que existem, todavia, ainda alguns homens e um certo número de mulheres. Conservam a sua língua, hábitos e costumes do país natal. Afirmam terem sido numerosos na Bahia. Os que ainda vivem são muçulmanos.

Consta-nos que vivem ainda dois negros Adamanás nesta cidade. Deles conheço o de nome Alexandre, que se pretende de sangue filanin e, de fato, de traços e fisionomia corretos e de tipo branco. Tomei dele uma fotografia. Alexandre é por demais metido a conhecer a história das colônias africanas. Informa que houve nesta cidade um número crescido de negros desta procedência. É male e sabe escrever versetos do Alcorão em árabe.

X. GURUNXIS, *Gurúncis ou Grúncis*. Desde os meus primeiros estudos sobre os africanos da Bahia, prendeu-me a atenção a existência de uma colônia preta, das mais numerosas hoje, e conhecida pela denominação de negros Galinhas. Acreditei de começo que se tratasse dos negros que na região da Serra Leoa são conhecidos dos Europeus por negros *Gallinas*, manifesta corrupção da palavra portuguesa *galinha*. Estes negros, que se revelaram sempre intrépidos guerreiros, ocupam as margens do rio *Galinha*

e o vale de Man. Mas desta suposição veio dissuadir-me a declaração explicita por parte de todos eles, de que a sua terra muito central demora a grande distância do mar. Repelem com energia a denominação de *galinhas* e dão da origem do apelido diversas explicações. Para a maior parte vem o nome dado pelos portugueses e Brasileiros, do modo por que eles dançam, abrindo os braços e inclinando-os com o tronco para a frente no sentido e à imitação do movimento de proteção que executam as galinhas para abrigar os pintainhos de qualquer assalto. Diversa é a versão dada por outros. São de nação muito bravia e indomável e por isso, ao serem entregues os primeiros carregamentos de negros da sua terra, sucedeu escaparem e fugirem alguns dos negros novos que se precipitaram de elevada janela. Isto fez dizer ao comprador que não queria daqueles negros que voavam como galinhas. No entanto o que parece mais provável é que tenha vindo esta denominação de ter sido do Rio das Galinhas a procedência africana dada nos manifestos aos navios negreiros que os conduziram à Bahia. Já vimos que os portugueses tiveram em tempo um forte ou presídio na foz do Rio das Galinhas. E sabemos que da procedência dos navios negreiros é que se ficaram chamando Minas os negros das mais diferentes nações africanas que embarcaram em São Jorge de Mina; assim como se chamaram Moçambiques os que eram conduzidos em navios desta procedência.

Devo confessar que, apesar do modo explicito por que davam o nome de sua terra (pronúncia entre *gurinci, grúnci* e *grúnxi*), por muito tempo vacilei em determiná-la. Dos *Gruncis* não se ocupa a *Geografia Universal* de Réclus, tão minudente, aliás, nem obras especiais sobre os negros superequatoriais como a de Abel Hovelacque, nem enfim as demais obras que a respeito pude consultar. Todavia, eram muito precisas as indicações fornecidas. O seu país fica, dizem eles, acima dos Ashantis, de cuja reputação de crueldade ainda falam com terror, ao lado dos Haussás que vêm traficar e abastecer-se nas suas feiras. Trata-se, pois, de uma zona africana, de fato, muito pouco visitada ainda hoje, quase de todo desconhecida até não há muito tempo, para além do país dos Kongs, nos domínios dos Mossis.

E tudo leva a crer que os *Grúnxis* baianos sejam os *Guruncis*, visitados e descritos pelo capitão Binger. A grande semelhança do nome do país, *Grúnxi* ou *Grúncis* e *Gurunci*; a vizinhança, e estreitas relações com os Haussás que ainda no tempo da expedição Binger assolavam os

territórios guruncis; os gilvases que, a partir das comissuras labiais, sulcam de cada lado as faces dos nossos Grúnxis, idênticos aos dos Guruncis de Lamá, observados por Binger; as relações com os Ashantis que capturaram e venderam aos negreiros os nossos Grúnxis; tudo justifica este modo de ver.

Não é fácil precisar de quando data a introdução destes negros no Brasil. É claro que foram dos últimos introduzidos pelo tráfico, pois que os que ainda vivem são hoje tão fortes quanto os Nagôs, Tapas, etc. Mas isso não impede que tivessem sido introduzidos de muito antes. Recentemente Binger verificou que no mercado de Kintampô se encontram à venda escravos Guruncis, procedentes da via Uá e Bualê. Mas de tempo muito remoto Vendi era afamado empório de tráfico humano, obrigado a um tributo anual de 1.500 escravos aos reis dos Ashantis e enviados à sua capital Cumassi. Dado mesmo que a grande massa destes escravos fosse consumida nas hecatombes religiosas e políticas daquele povo sanguinário, é de prever que a cobiça do lucro e os interesses do comércio sempre conseguissem distrair escravos Guruncis para a exportação dos negreiros americanos. Vendi, Salaca, Kintampô, todos estes grandes empórios do tráfico estão diretamente ligados de um lado a portos marítimos no Golfo de Guiné e de outro com o país dos Kongs, Mossis e Guruncis. Como mostrou Binger, uma linha quase reta partindo de Gá ou Christianburg, e passando por Cumassi, Coranza vai ter a Kintampô. De outro lado de Kintampô pode-se ir ter aos Guruncis seja por Uá e Bualê, seja por Salaga, Yendi.

Tal foi seguramente a via que seguiram os Guruncis ou Gruncis quando exportados Como escravos para a América. Convém notar que já em 1533 os portugueses tinham enviado da Costa do Ouro uma embaixada ao rei dos Mossis.

Como quer que seja, os negros Guruncis, cuja existência na África tão pouco se sabe ainda, existem ainda hoje no Brasil para onde foram exportados Como escravos pelo menos na primeira metade do século XIX. Constituem eles uma pequena colônia de velhinhos, que conservam a sua língua e muitos dos seus costumes nacionais e convivem a maior parte

reunidos durante o dia, a tecer cestas e chapéus, no *canto* ou *quina* dos Arcos de Santa Bárbara, como mostra a fig. 4[6].

XI. OS FULÁS ou *Filanins*. É crença que os *Fulás* ou *Fulbi* (plural de *Fulo* ou *Pulo*), povos pretos de raça branca do ramo Chamita ou de todo não vieram para a América como escravos, ou só vieram em número muito reduzido. É o que se afirma pelo menos para os Estados Unidos e as Antilhas.

No entanto, as minhas investigações sobre este ponto deixam fora de dúvida que o Brasil recebeu como escravos não só os Fulás verdadeiros, como mestiços desta raça. De duas procedências distintas os recebemos nós. Os portugueses introduziram no Brasil sob a denominação muito conhecida de *pretos-fulos*, para distinguir dos *Fula-Fulas*, isto é, dos Fulás puros ou verdadeiramente Fulás, mestiços Fulbi provenientes da Senegâmbia, da Guiné portuguesa e costas adjacentes. Estes mestiços provinham do cruzamento dos negros da Senegâmbia com os Peuls ou Fulbi e mais positivo encontro os seus vestígios nas tradições dos escravos das antigas províncias do norte do Brasil, do que na memória dos negros da Bahia. Não consegui apurar se com estes *pretos-fulos* ou mestiços fulbi e desta procedência entraram também no Brasil os Fula-Fulás ou Fulás puros do Futa-Djalon

Menos incerta é a procedência oriental dos escravos Filanins introduzidos no Brasil. Com os Haussás e sob esta denominação de Filanins, entraram seguramente na Bahia os verdadeiros Fulbi ou Fulás. Se elesjá não existem mais, vivem ainda muitas pessoas que conheceram aqui na Bahia, entre os africanos importados pelo tráfico, Filanins puros, de cor cóbrea avermelhada, de cabelos ondeados quase lisos. Estou informado de que um dos últimos faleceu há alguns anos em Santo Amaro, onde se fizera um tipo popular, de rua, muito conhecido, levando vida de vagabundo em contínua embriaguez. Antigos senhores de escravos, como os Alufás desta cidade, são acordes em informar que, embora em número relativamente reduzido, houve na Bahia muitos Filanins puros. E estes Alufás que, pela maior parte, se pretendem descendentes dos Fulás e se crismam de Filanins, conhecem perfeitamente os caracteres físicos da raça Peul e fazem notar que os Fulás verdadeiros nem eram pretos como eles, nem tinham Como

[6] Não encontramos esta figura. (Nota de H. P.)

eles os cabelos carapinhas. São os caracteres antropológicos em que mais insistem como peculiares aos verdadeiros Fulbi.

Esta distinção na procedência dos Fulbi introduzidos como escravos no Brasil pelo tráfico está de perfeito acordo com a distribuição desta raça na África. Binger acredita mesmo que as duas frações ocidental e meridional dos Fulás representam uma divisão muito antiga da raça.

Vindo de leste, a corrente Fulá foi detida, na sua progressão para o Oeste, na região dos Garamantes e aí se desdobrou em dois ramos. O que se dirigiu para o sul, mais recente, estendeu-se pelo Zabermá, Haussá, Bornu, Adamauá, Zurmá e Bussangsi. Deste ramo recebemos no Brasil os Filanins do Haussá.

O ramo mais antigo que se dirigiu para Oeste, estabelecido no Gharnata, do Duentsá e Djimbalá conservou-se no arco de Niger até a destruição do império de Ghenata em 1497 pelas vitórias de Askia. Nessa época e por esse motivo emigraram elespara o Futa-Djalon, Ferlô, Fridu, Bunum, estendendo-se aos domínios dos Yalofs e Sereres, etc.

Deste ramo devem ter vindo para o Brasil e de época bem remota, procedentes da Senegâmbia, os mestiços de Fulás com os Mandingas, que os portugueses chamavam *Pretos-Fulos* e os Franceses chamam *Toucouleurs*.

No entanto acreditam certos, sob a autoridade de Barth, que a emigração dos Fulbi, através da África, primitivamente de leste a Oeste, sofre nos tempos modernos um refluxo em sentido contrário e que os Filanins, fundadores dos impérios de Massina e Haussá, vieram, de torna viagem, das margens do Senegal.

Qualquer das interpretações pressupõe igualmente a unidade da raça nos seus dois ramos e, com uma ou com outra, temos subsistirá sempre o reconhecimento de duas procedências para os Fulás que vieram ter ao Brasil, uma ao Oeste e outra a leste do Niger.

XII. OS MANDINGAS ou Mandês. Não existe mais na Bahia, que me conste, um só negro propriamente Mandinga. Dos outros ramos da família, apenas sei da existência de alguns negros Solimas. O velho solima Valentim, que estacionava em frente ao edifício do correio e acaba de falecer, pretendia ser mais pròpriamente Nangóbá, vizinho e aparentado dos

Solimas e Krus. Do seu país à Serra Leoa são apenas cinco dias de viagem por mar. Na tradição, como no conhecimento direto de pessoas que com elestrataram, conserva-se a lembrança não só de muitos negros Mandingas própriamente ditos, como dos negros Sussus, que são outro ramo importante desta família negra. O termo Sussu de frequente aparece nos cantos populares e ainda há poucos anos esteve muito em voga na Bahia[7].

Pretendia o velho solima Valentim que dos Krus sòmente tinham vindo à Bahia alguns marinheiros dos navios do cabo telegráfico inglês. Posto que os Krus sejam, de fato, muito refratários ao regime do cativeiro, só a eles pode convir a referência a negros Grumans que encontro em documentos do século XIX. Com efeito, os Krus são chamados Krumen, designação inglesa, donde veio certamente o termo Gruman.

No Brasil persistiram os termos *mandinga* e *mandingueiro* na acepção de *feitiço* e i.

XIII. NEGROS BANTUS. Dos negros Bantus só encontrei na Bahia uns três Congos e alguns Angolas. Sei, porém, que moram alguns negros austrais em pequenas roças nas vizinhanças da cidade, em Brotas, no Cábula. Os que conheço pessoalmente falam a sua língua e mais o nagô. Com dados tão insuficientes nada posso dizer de conhecimento próprio sobre estes negros que, pelo número avultadíssimo em que estiveram no Brasil e pelos reais serviços prestados ao desenvolvimento material do país, merecem a maior atenção.

Nestas condições, para aqui traslado o estudo de Spix e Martius, feito em 1817 e ainda até hoje o único na espécie que possuímos.

> Os portugueses, escrevem eles[8], são entre todas as nações os que tem o mais desenvolvido tráfico de escravos. Estabelecidos há mais de três séculos em diversos pontos da costa africana, fundaram aí o seu domínio muito mais firme do que geralmente se pensa, e as suas

[7] Nos seguintes versos populares, que ali muitas vezes ouvimos:
Sussu sossegue,
Vai dormir seu sono,
Deixe o amor dos outros
Que já tem seu dono.
(Nota de H. P.) .

[8] Spiz und Martius: *Reise in Brasilien.* Zweiter Theil, pág. 664.

> principais colônias no Reino de Angola, das quais se considera soberano Sua Majestade Fidelíssima, em Benguela, Moçambique e nas Ilhas da Guinéia, Fernando Pó, Ilha do Príncipe, de São Tomé e do Ano Bom, são organizadas inteiramente como as colônias das Índias Orientais ou como o Brasil o era antes da chegada de D. João VI.
>
> A coroa de Portugal acha-se em relação de Protetora ou Aliada para com muitos príncipes do interior da África Central; o tráfico de escravos é feito não somente na costa como também no mais profundo interior, por grande número de portugueses, por mestiços de origem portuguesa e por negros nascidos em colônias portuguesas. Entre a cidade São Felipe de Benguela, uma dependência de Angola, na qual residem um governador da categoria de major e um Juiz de Fora, e os presídios Caconda, Ambaque, Canjango, etc., situados ao sudeste e a leste, moram nos sadios planaltos muitos colonos portugueses, os quais das extensas plantações obtem víveres para os futuros escravos e exercem, além do vergonhoso tráfico humano, o de marfim, cera, enxofre, etc.. Esses sertanejos são obrigados algumas vezes a estender as suas correrias até o centro da África e por sobre as suas – fazendas destruídas diversos portugueses empreendedores são impelidos de São Felipe de Benguela, através o continente, até Moçambique. Os escravos por eles aprisionados pertencem às tribos dos Cazimbas, Schéschés e Schingas; homens das mais resolutas raças etíopes, de compleição robusta e estatura pouco elevada, de cor negra retinta, estendendo-se muitas vezes a cor da pele até aos lábios, de caráter decidido e tendente à perseverança em todas as empresas e ao excesso nas paixões, quer amor, quer ódio. São embarcados em São Felipe de Benguela e em Novo Redondo.
>
> Do mesmo modo mantêm forte comércio com as regiões orientais situadas entre 11º e 9º s. B. até o interior do continente, ao portugueses de São Paulo de Loanda, capital do Reino de Angola, onde residem um Governador Geral e um Ouvidor e onde se conta uma população de setenta mil habitantes. Os escravos embarcados em Angola e de ordinário denominados somente Angolas, descendem das tribos dos Ausazes, Pimbas, Schingas, Tembas e, à exceção dos primeiros, são mansos, mais civilizados e estão mais familiarizados com a língua portuguesa do que os outros. Ao norte dessas regiões o denominado Reino do Congo é muito frequentado pelos traficantes de escravos, os portugueses, porém, não tem aí nem domínio nem colônias próprias, mas ancoram os seus navios na baía de Cabinda.

> Aí recebem eles os escravos que lhes são trazidos das províncias do norte, Loango e Cagongo, e vão buscar outros dos portos do Rio Zaire ou Congo, onde os negociam com os chefes do lugar.
>
> Os negros que são enviados daí para o Brasil chamam-se comumente Cabindas ou Congos. Estes são um pouco mais fracos de baixos do que os acima mencionados, de cor menos preta, muitas vezes os traços do rosto diferem de um modo notável do tipo etíope. São muito apreciados por serem aptos para a lavoura.
>
> Da costa oriental da África (Contracosta) trazem os portugueses, sobretudo desde a restrição do tráfico na parte norte da Guinéia, muitos negros para o Brasil. São arrastados do profundo centro da África para Moçambique e pertencem principalmente às nações Macuas e Anjicos. Estão longe de ser tão bem conformados e tão fortes como os negros de Cabinda e Angola; também são menos pretos, mais preguiçosos, mais estúpidos e não tem tão boa índole. Assimilam-se sòmente com dificuldade no Brasil e são menos empregados no serviço doméstico do que na agricultura. Antigamente vinham para Pernambuco, Maranhão e Pará, negros das ilhas de Cabo Verde, de Cacheu e Bissao; atualmente, porém, cessou quase de todo esse tráfico; raramente também são importados escravos do Governo de São Tomé, onde é considerável o número de negros livres e onde se encontram também escolas para os pretos e um seminário para padres pretos, sob a direção do bispo do lugar.

Destas informações de Spix e Martius procedeu com certeza a crença tão arraigada hoje de que tivessem sido bantus todos os escravos negros utilizados no Brasil. É que a notícia dos ilustres viajantes e cientistas devia naturalmente conservar o seu prestígio do primeiro ensaio de um estudo etnográfico regular sobre os negros exportados da África para o nosso país. Mas nele Spix e Martius não dizem palavra dos negros sudaneses, porque, não conhecendo ou conhecendo mal o português e provavelmente não possuindo as línguas africanas, não fizeram estudo e observação direta sobre os negros, limitando-se a aplicar a todos os escravos as informações que haviam colhido de traficantes portugueses, empregados no comércio de escravos do Sul da África. De fato, como já mostramos, era elevadíssimo o número dos negros sudaneses na Bahia quando Spix e Martius passaram por esta província no começo do século XIX.

Se as indicações de Spix e Martius sobre principais procedências dos nossos negros austrais são claras e devidamente apreciam elesas procedências de Benguela, Angola, Cabinda e Moçambique, devemos confessar que, à exceção dos Macuas, as denominações etnográficas por que designam os povos destas regiões, tiradas provavelmente de trabalhos alemães, não correspondem às empregadas nos melhores estudos modernos sobre estes negros, sejam ingleses, americanos, ou portugueses.

Na carência de estudos regulares sobre os escravos bantus introduzidos no Brasil, feitos oportunamente, e na impossibilidade atual de reconstituir esse passado, acreditamos que nos teremos de contentar hoje com a certeza das designações regionais. Estas são: *a)* de negros de Angola ou Ambundas, dentre os quais se destacam nas tradições dos nossos africanos ou Cassanges, Bángalas ou Inbángalas, e em que talvez os modernos Dembos sejam os Tembas de Spix e Martius; *b)* os negros Congos ou Cabindas, procedentes do estuário do Zaire; *c)* os negros de Benguela, de que só conhecemos esta designação regional e nenhum dos nomes de tribos mencionados por Martius; *d)* os negros de Moçambique, em que foram bem conhecidos os Macuas, mas não encontro vestígios dos que eleschamam Anjicos.

Ainda assim, estes conhecimentos são muito gerais, sem se poder precisar o modo por que foram destruídos no Brasil os negros destas procedências. Todavia, há circunstâncias que levam a pensar numa predominância de algumas destas procedências nesta ou naquela zona da vastíssima colônia portuguesa.

Já vimos que a eleição de um rei do Congo, filiado à irmandade de N. S. do Rosário, em Pernambuco e nas capitanias do norte, deixa a impressão de terem predominado ali, pelo menos em certa época, os negros Congos ou Cabindas. Ora, verificamos recentemente que, na irmandade de N. S. do Rosário de São Paulo, a eleição não era de rei do Congo, mas de rei e juiz de Angola.

No livro dos *Termos de eleição de 1721 a 1876*, da Irmandade de N. S. do Rosário, dos Pretos, de São Paulo, verifiquei que de 1721 a 1735 se elegeram ali juiz e juíza da festa e de 1726 em diante se elegeram, além de juiz e juíza, rei e rainha. Até 1729 parece que a irmandade era somente ou principalmente de Angolas, pois, em 1790, começou a concorrência dos

negros crioulos, sendo nesse ano eleitos um juiz e uma juíza angolas, um juiz e uma juíza crioulos.

Quando se reflete na feição teocrática, que a influência da igreja católica sobre os governos europeus conferia, século atrás, a toda a administração, não se pode desprezar o valor de se atribuir aos Negros um santo protetor especial. Ora, a atribuição aos Angolas do culto de N. S. do Rosário é muitas vezes secular. Já em 1697, o livro do Jesuíta Pedro Dias: *Arte da Língua de Angola* era "oferecido á virgem Senhora do Rosario, may e senhora dos mesmos pretos".

XIV. USOS E COSTUMES. Aqui apenas nos havemos de referir a alguns dos usos negros mais peculiares aos africanos e que servem ainda hoje para pô-los em destaque na população brasileira. Dos usos quase assimilados por esta, nos ocuparemos nas sobrevivências africanas.

Os negros crioulos, em particular as mulheres, adotaram e conservam vestuários de origem africana. As operárias pretas usam saias de cores vivas, de larga roda. O tronco coberto da camisa é envolvido no *pano da Costa*, espécie de comprido xale quadrangular, de grosso tecido de algodão, importado da África. O *pano da Costa* passa a tiracolo, sobre uma espádua, por baixo do braço oposto, cruzadas na frente as extremidades livres.

Na cabeça trazem o torso, triângulo de pano cuja base cinge a circunferência da cabeça, indo prender-se as três extremidades na parte posterior ou nuca.

Este vestuário, sobretudo usado pelas negras da Bahia, valeu-lhe no resto do país o qualificativo de *baiana*, dando a expressão popular; uma mulher vestida *à baiana*, ou uma *baiana*.

O uso do torso obriga às mulheres, que não tem cabelos carapinhos, a trazê-los cortados cerce, eliminando assim os penteados. Nos Estados do Norte, porém, as negras que tem cabelos mais longos trazem penteados complicados. A cabeça fica repartida em um número às vezes crescido de zonas distintas e, quando para dar relevo ao penteado buscam o auxílio de pequenas almofadas ou coxins, alongados, o preparo da cabeleira se converte num trabalho artístico de execução bem demorada.

As negras ricas da Bahia carregam o vestuário *à baiana* de ricos adornos. Vistosos braceletes de ouro cobrem os braços até ao meio, ou

quase todo; volumoso molho de variados berloques, com a imprescindível e grande figa, pende da cinta. A saia é então de seda fina, a camisa de alvo linho, o pano da Costa de rico tecido e custosos lavores; completando o vestuário especiais sandálias que mal comportam a metade dos pés.

Os operários negros conservam o hábito de vestes brancas, de grosso tecido de algodão, calça e camisa justa e curta, que lembra os *camisus* nagôs.

Os africanos tornaram habitual nas operárias baianas a condução dos filhinhos atados às costas em larga toalha.

A arte culinária no Brasil também recebeu e conserva dos hábitos africanos uma feição muito especial. É ainda na Bahia que mais acentuada ela se revela. Grande e o número dos pratos ou iguarias, de reputação feita, tomados aos Negros, embora hoje muito alterados da sua simplicidade primitiva. Dentre os mais reputados, podemos mencionar: 1º, o *vatapá*, espécie de purê ou quase pasta, preparado com o pó do arroz, ou outra farinha, a que incorporam camarão pisado, ou galinha, carne ou peixe, tudo banhado em alta dose de azeite de dendê e fortemente apimentado; 2º, o *caruru*, espécie de sopa grossa, feito de quiabo, língua de vaca, ou folha de taioba, com muito azeite de dendê e pimenta, a que se incorpora igualmente camarão, peixe, carne ou galinha; 3º, o *bobó*, outra espécie de sopa seca, feita de inhame ou fruta-pão, batida com azeite de dendê, camarão e pimenta; 4º, *efó*, ainda uma sopa seca, preparada de folha batida, com camarão, galinha, ou carne; 5º, o *acarajé*, pasta ou bolos, feito de feijão branco ou amarelo, ralado com pimenta e mais condimentos, o bóio é frito em azeite de dendê; 6º, o *abará*, que é o mesmo bolo envolvido em folhas de bananeira, cozido em água e sal, em vez de ser frito em azeite; 7º, o *mugunzá*, massa de milho branco, cozido com água, sal e coco; em vez de pasta, faz-se o *mugunzá* sob a forma de purê com caldo açucarado; 8º, o *acaçá*, pasta de pó de milho em água e sal; 9º, o *aberem*, espécie de *acaçá* com açúcar; 10º, o arroz de *Haussá*, arroz cozido em pasta, sem sal, sobre o qual deitam carne seca cortada em pedacinhos e molho de pimenta, azeite de dendê, etc.; 11º, os *cuscus*[9] .

[9] *Cuscus* tem origem árabe. Veja-se Frei João de Sousa, *Vestígios da Língua Arábica em Portugal,* Lisboa, 1830, pág. 118: "Cuscus. Coscus. Certa comida de todo o povo de África, feita de farinha. Em Portugal é conhecida. "Bluteau". Cfr. também Eguilaz y Yanguas.

No estado atual dos hábitos e costumes dos negros brasileiros torna-se difícil saber ao certo a que povos africanos pertenciam essas diferentes iguarias, quais as introduziram no Brasil. Todavia a sua preponderância na Bahia, a designação expressa do país originário no caso do arroz de Haussá, etc. nos leva a crer que pela maioria devem ter provindo dos negros sudaneses.

É de notar como a base de todos estes preparados repousa na tríade do azeite de dendê, a pimenta e o milho ou o arroz.

Gloss.; e Roman (80 v.), que escreve *cuzcuz.* Frei João Alvarez *(Crônica do Infante D. Fernando,* Coimbra, 1911, pág. 95), ao referir os sofrimentos do príncipe português entre os mouros, conta: "... e seu mantijmento era hordenado hua oytava de farinha, que a comesem como qujsesem; e aas vezes lhes danam alghuua daquela vianda a que chamam *cozcuz,* quando ficaua da outra jente". E Gil Vicente *(Obras Completas,* reimpressão fac-similada da edição de 1562, Lisboa, 1928, p. CCXXIII v.):

Logo sereis auado
Deos querendo myto pestes
Porque aquelle que me destes
Em *cuzcuzo* o comeo ella.
(Nota de H. P.).

CAPÍTULO V

Sobrevivências africanas as línguas e as Belas-Artes nos colonos pretos

Sumário:

I. Sobrevivências africanas em o Brasil; sua melhor distribuição, ordem em que serão estudadas

LÍNGUAS E DIALETOS AFRICANOS. I. Importância do seu conhecimento: tríplice aspecto sob que se revela essa importância: contribuição pátria escassa ou nula ao conhecimento científico das línguas negras. II. Das alterações sofridas pelo português falado no Brasil no conflito com as línguas africanas: insignificância dos estudos e conhecimentos pátrios neste particular. III. Do conhecimento das línguas negras faladas no Brasil, como subsídio ao conhecimento dos povos negros que colonizaram o país e à apreciação do grau da sua cultura mental. Classificação das línguas negras. IV. As línguas sudanesas faladas no Brasil, graus diferentes da certeza que possuímos sobre a existência e a importância destas línguas no país. V. O Nagô; sua importância como língua geral dos escravos pretos: sua estrutura gramatical. VI. O gege. VII. O haussá. VIII. A língua dos escravos Bornuns:o kanuri. IX. O tapa ou nifê. X. A língua Grunci. XI. Das línguas sudanesas de existência menos certa no Brasil; línguas tski e gá. XII. O mand ou mandinga.XIII. As línguas fulá, felupio, walof, etc. XIV. As línguas austrais, cafréais ou do grupo Bantu.

AS BELAS ARTES NOS ESCRAVOS PRETOS. I. Das relações das belas-artes com a linguagem falada e escrita nos povos inferiores ou incultos. II. A dança nos negros. III. A música. IV. A escultura. V. As Artes industriais.

I. Extintos os Africanos, não assimilados, mas em todo o caso incorporados os negros crioulos ao nosso meio étnico, a reconstrução da psicologia social ou popular da Raça Negra no Brasil apenas pode ser tentada hoje no que, das suas manifestações espirituais, sobreviveu na população heterogênea do país.

No ponto de vista rigorosamente brasileiro, não vai nisso mal tão grande como à primeira vista se poderia acreditar. A nós Brasileiros, como povo menos nos importa ou interessa o conhecimento exato e completo da psicologia social dos Negros Africanos, do que aquilo que dessa psicologia pôde exercer uma ação apreciável na formação da população nacional. E essa influência se há de ter traduzido e atestado precisamente no que dela pôde sobreviver entre nós.

As grandes construções espirituais coletivas ou populares descansam como em sólidos alicerces no *substratum* da psicologia individual e desta recebem as suas linhas divisórias mais naturais. Nelas a língua é a trama com que se tecem ou bordam as duas revelações primordiais, o mito e os costumes. É o instrumento da sua expressão. Depois da língua, as religiões. As múltiplas e variadas manifestações do sentimento religioso dão a mais segura medida da situação mental de cada povo. Mas esta não se retrata menos nos usos e costumes, conservem estes as suas formas desprovidas de sanção temporal, ou se traduzam no direito firmado na coerção da penalidade.

Língua, religiosa, festas e tradições, folk-lore, etc., dos colonos pretos do Brasil, tais manifestações serão sucessivamente examinadas, com mais ou menos amplitude consoante as forças do tratadista, nos capítulos seguintes a que porá termo ou um fecho curto ensaio sobre a criminalidade negra onde se descobrirá ensejo para ligeira excursão nos domínios dos conceitos de moral e de justiça dos povos pretos introduzidos no Brasil pelo tráfico.

LÍNGUAS E DIALETOS AFRICANOS

I. Não sou filólogo nem possuo infelizmente em linguística os conhecimentos indispensáveis para apontar, no rico material de estudos forneci dos pelas línguas africanas no Brasil, todo o proveito que nele se deve encerrar. Nem a isso me proponho, e tão somente neste particular me

limitarei a coligir documentos destinados a estudo oportunamente trabalhados pelos hábeis na especialidade.

Mas aos cientistas pátrios, o interesse do estudo das línguas africanas faladas no Brasil se oferece sob aspectos diversos, entre os quais se salientam o do conhecimento científico dessas línguas, o da indução que elas permitem tirar para conhecimento das nações negras que as falavam, o da influência por elas exercida sobre a língua portuguesa falada no Brasil.

O Dr. Sílvio Romero lamentava que no Brasil se houvesse descurado completamente do estudo das línguas africanas faladas pelos escravos pretos. “Nós vamos levianamente deixando morrer os nossos negros da Costa como inúteis e iremos deixar a outros o estudo de tantos dialetos africanos que se falam em nossa senzala”, escrevia ele há mais de vinte anos. E juntando o exemplo ao conselho de se cuidar seriamente desse estudo, chegou a publicar um pequeno vocabulário de termos Africanos, que havia coligido.

A censura toca em rigor aos estudiosos pátrios contemporâneos do tráfico. Cessado este, as línguas africanas faladas no Brasil sofreram para logo grandes alterações, já com a aprendizagem do português por parte dos escravos, já com o da língua africana adotada como língua geral pelos negros aclimados ou *ladinos*[1]. De fato, ninguém iria supor que falassem a mesma língua todos os escravos pretos. Antes, no número das importadas, na infinita multiplicidade e matizes dos seus dialetos, elas eram tantas que, num exagero quase desculpável, se poderiam dizer equivalentes em número ao dos carregamentos de escravos lançados no país. Em tais condições, tornou-se uma necessidade imperiosa para os escravos negros adotar uma língua africana como língua geral, em que todos se entendessem.

Destarte, ao desembarcar no Brasil, o negro *novo*[2] era obrigado a aprender o português para falar com os senhores brancos, com os mestiços e os negros crioulos e a língua geral para se entender com os parceiros ou companheiros de escravidão.

[1] Assim se chamavam no tempo do tráfico os escravos negros que já conheciam a língua, os usos e costumes do país.
[2] Recém-chegado, que ainda não sabia a língua, nem conhecia os costumes da terra.

Fácil compreender que a eles era esta aprendizagem mais fácil que a do português, de que nem tinham mestres, nem era suficiente para ensiná-la o exemplo dos parceiros que mal a compreendiam, e bàrbaramente a estropiavam.

Cessado o tráfico, as línguas africanas deviam, pois, ter perdido a sua pureza, substituídas por um *patois*, complexo, de formação local, pouco favorável ao estudo científico das línguas primitivas de que se compôs.

Para um vocabulário, como, por exemplo, o publicado pelo Dr. Sílvio Romero, a sua contribuição ao conhecimento da língua a que por ventura pertença, talvez não compense o esforço de erudição e a perda de tempo necessário para atribuir a cada um a sua procedência real e mais para retificar as alterações de pronúncia e de interpretação que acaso tenham sofrido. De tal sorte que, em vez de contribuir para o conhecimento científico de uma língua africana, semelhante estudo antes pressupõe esse conhecimento e mais o das línguas que com essa poderiam ter-se confundido no Brasil.

De fato, os termos coligidos pelo Dr. Sílvio Romero não tem outra presunção de pertencer a uma língua Bantu senão a afirmação de haverem sido tomados a negros cabindas; mas estes bem podiam ter aprendido no Brasil outras línguas africanas e com certeza, se já não a falavam, aprenderam pelo menos a língua geral. Demais *negros cabindas* é apenas uma denominação regional, direi antes aduaneira, dada na Europa e no Brasil aos escravos embarcados em Cabinda. Não é uma denominação étnica e muito menos linguística. Os negros de Cabinda pertenciam aos povos congueses e falavam um dos muitos dialetos da língua conguesa, um dos três ramos em que tem sido dividido o grupo bantu ocidental. No entanto é fácil descobrir, no vocabulário do Dr. Sílvio Homero, palavras kimbundas. Assim, "*Gananzamby*, ser sobrenatural, Deus", é claramente a reunião das duas palavras *ngana*, senhor e *Zambi*, deus, em que pelo menos a palavra *ngana* é kimbunda, pois *Zambi* parece pertencer a todos os ramos do tronco bantu.

Seria, portanto, bem ilusória a esperança de que, mesmo depois da extinção do tráfico, os estudos feitos no Brasil sobre as línguas africanas pudessem aproveitar grandemente à solução das importantes questões filológicas que essas línguas suscitam.

II. Da influência exercida pelas línguas africanas sobre o português falado no Brasil, – problema atual cujo menosprezo não poderia ser contado em ativo das faltas dos nossos maiores, pouco adiantados andam, ao que parece, os conhecimentos pátrios.

Sobre este tema, das modificações impostas no Brasil à língua portuguesa pelos povos colonizadores, escreveu o Sr. Adolfo Coelho[3], numa publicação destinada a contribuir para solenizar- se já o 4º centenário da descoberta do Brasil:

> O que nos falta para semelhante estudo é imenso, o que possuímos pouco. Há estudos importantes sobre o tupi-guarani, materiais escassos para o conhecimento das gentes de outras estirpes; as proveniências variadas dos negros importados do continente africano tornam muito incerta a atribuição que se queria fazer de tal ou tal particularidade do falar brasileiro a uma origem africana.

Todavia, é claro que para nós a maior dificuldade de conhecer a influência dos Negros não vem de que tivesse sido uma ou poucas as línguas indígenas e numerosas as de África. E sim, de que em regra continuamos a ignorar tudo o que diz respeito à últimas, até mesmo a simples determinação daquelas que aqui foram faladas. Não nos consta que, dentre os que por natural inclinação ou por dever de oficio, se ocupam no Brasil, da língua vernácula, tivesse algum buscado, no estudo do conjunto das línguas africanas introduzidas no país, com a origem dos vícios do nosso falar, a determinação da influência por elas exercida como fator de corrupção sobre o português da antiga metrópole. Os que tem explorado o assunto partem do erro sistemático de que só as línguas bantus foram faladas no Brasil, ou pelo menos só elas tiveram valor e merecem atenção. Sente-se isto em todos os que, com verdadeira autoridade, tem escrito a respeito, seja Macedo Soares, seja João Ribeiro. Este último ainda recentemente, em resposta gentilíssima a consultas que sobre o assunto lhe fiz, ratificava nestes termos o que havia escrito na sua *História do Brasil*: "Penso que todos ou quase todos os negros do Brasil são do grupo Bantu". Apenas fazia a concessão: "Não há a menor dúvida que, quando começou o tráfico (para Portugal e Espanha), os primeiros negros deviam ser do grupo do centro, proximidades de Cabo Verde". Já sobejamente temos mostrado e

[3] Adolfo Coelho, *Brasil-Portugal,* nº do Centenário — O falar brasileiro.

ainda havemos de mostrar que neste particular não assiste razão ao eminente publicista.

Com esta ideia preconcebida de que fossem bantus todos os negros brasileiros, concorre para o exclusivismo apontado a circunstância de que os estudos dos portugueses sobre as línguas africanas e as modificações por elas produzidas na sua e nossa língua vernácula, tem versado todos sobre línguas bantus, desde a Arte da língua da Angola em 1697 do Jesuíta Pedro Dias até às obras recentes do Sr. Major Dias de Carvalho sobre a língua do Lunda (1890).

Pois bem, ainda assim, do que erradamente se supõe ser a verdade, escreveu o Sr. João Ribeiro: "A bibliografia do assunto é pouco abundante, se excetuarmos no Brasil raros trabalhos do eminente filólogo Macedo Soares". Ao que é justo acrescentar: e os bons trabalhos, infelizmente também reduzidos, do próprio João Ribeiro.

Ora, não tem crédito a errônea suposição de que fosse quase nula a influência das línguas pretas no falar brasileiro, quando muito se limitando a legar ao português alguns termos Africanos.

Menos nessa riqueza de vocabulário do que nas construções sintáticas e modos de dizer, se deve buscar a origem de numerosos desvios populares brasileiros do genuíno português da velha metrópole. Falecia-me autoridade para dizê-lo, mas esta sobeja ao filólogo João Ribeiro, que escreveu:

> Sob a denominação de *Elemento negro* designamos toda a espécie de alterações produzidas na linguagem brasileira por influência das línguas africanas faladas no Brasil. Essas alterações não são tão superficiais como afirmam alguns estudiosos: ao contrário são bastante profundas, não só no que diz respeito ao vocabulário, mas até ao sistema gramatical do idioma[4].

O simples bom senso estava a mostrar que, se, à parte a mestiçagem física, espiritualmente em tudo nos mestiçamos, não seria de crer que a este mestiçamento houvesse escapado a linguagem e dele não deva perdurar alguma coisa na massa popular, mau grado a autoridade e o exemplo dos bons mestres, de continuo a se inspirarem nos monumentos escritos da língua vernácula.

[4] João Ribeiro, *Dicionário Gramatical*, art. *Elemento negro*.

A solução do problema linguístico no Brasil reclama, pois, a inversão dos termos em que geralmente o temos visto Oslo até hoje. Não se trata de conhecer a linguística africana pelo estudo aprofundado das línguas dos escravos importados. Cessado o tráfico, tornou-se isso quase inexequível. Trata-se, em primeiro lugar, de saber quais foram as línguas africanas faladas no Brasil e, em segundo lugar, tomando o conhecimento dos modernos estudos sobre elas realizados na África, apreciar a influência que exerceram sobre o português falado no Brasil.

De relação à segunda parte, tão descurada dos nossos filólogos, convém advertir que, de fato, o conhecimento das línguas africanas está hoje muito mais adiantado do que geralmente se acredita entre nós. Mas é claro que pela primeira parte, – determinação das línguas africanas faladas no Brasil, – devemos começar. E nesta livremente podem colaborar mesmo aqueles estudiosos que se sintam e se confessem, como nós, sem a precisa autoridade em filologia.

É que o assunto sai aqui dos domínios restritos da linguística, para o domínio mais geral da etnografia e da história.

III. Ora, para determinar que línguas africanas foram faladas no Brasil e daí tirar inferências sobre Os povos negros que com elas foram introduzidos no país pelo tráfico, assim como sobre o valor cultural que possuíam eles, faz-se mister antes de tudo assentar o modo por que 'com o auxílio da linguística se podem distribuir em África os povos negros.

Infelizmente este não é assunto bem conhecido e convenientemente explanado.

As línguas africanas tem sido classificadas de diferentes modos. Lepsius, estudando a língua Nuba (*Nubische Grammatik*, Berlin 1880), dividiu a África em três zonas linguísticas: *(a)* zona ao sul do equador, das línguas do grupo Bantu; *(b)* zona do centro, entre o equador, o Sahara e o Nilo, com as línguas do centro ou do Sudão; *(c)* zona do norte entre o Saara e o Mediterrâneo, com as línguas chamitas. Como ponto que nos possa interessar, merece dizer-se que aqui, no grupo das líbicas, colocou ele o Tuareg e o Haussá.

Meyer distribui as línguas da África em: (1) árabe e (2) chamita ao norte; (3) línguas do centro, não classificadas; (4) o grupo bantu; (5) o

grupo hotentote. Devo ao Sr. João Ribeiro o conhecimento desta nota Como do mapa da atual distribuição dos grupos de línguas faladas no continente negro.

Schlegel (o criador da divisão das línguas em monossilábicas, aglutinativas e flexivas) dividiu as aglutinativas da África em: 1º, Nubo-fulá, 2º, Negro, 3º, Bantu, 4º, Hotentote-Buschiman.

Os sete grupos em que as distribuiu Hovelacque são muito conhecidos: 1º, o Busehiman, 2º, o Hotentote, 3º, o Bantu, 4º, o Guineano, 5º, o Pul, 6º, o Núbio, 7º, o Malgache.

Para um estudo apenas descritivo como o nosso a falta atualmente sentida e apontada de uma classificação sistemática destas línguas não pode ter um valor excessivo; antes plenamente satisfaz ao nosso fim uma distribuição geográfica a modo da de Lepsius, em línguas do norte, línguas do centro ou sudanesas e línguas do sul ou bantus.

Para encher os quadros desta distribuição geral, podemos tomar indicações a diferentes autores.

Aceitaremos assim a distribuição seguinte:

I. Línguas do norte: as línguas chamitas, das quais particularmente nos interessam *a)* o tuareg, *b)* o fulá.

II. Línguas sudanesas ou do centro, que subdividiremos com Hovelacque em:

1º grupo walof

2º grupo mandê { mandinga, bambara, sussu, vei, tenê, gbandi, landoro, gbesê, toma, mano

3º grupo fellupio { fellupio, felham, bola, serêrê, pépel, biafada, padjadê, bogá, kallum, temnê, bullom, chrebrô, kissi

4º grupo sonrai

5º grupo haussá

6º grupo bornum { kamen, teda, kanúri, murio, ngúrú

7º grupo kru { kru, grebo

8º grupo egbê ou guineano { gás, tshi, ewe ou gegê, ioruba ou nagô

9º grupo ibó { ibó
nupê

10º grupo michi

11º grupo baghirmi

12º grupo maba

III. Línguas austrais ou bantus.

1º grupo norte

2º grupo sul

3º grupo ocidental.

Línguas Hotentote e Buschiman.

Muitas das línguas figuradas nesta classificação foram faladas no Brasil, algumas, mais ou menos adulteradas, ainda hoje o são.

Dentre elas, duas, as que foram adotadas como línguas gerais, predominavam no país; o nagô ou iorubá na Bahia, o kimbunda ou congoesa no norte e no sul. Como se vê, uma, língua sudanesa ou do grupo central; a outra, austral ou do grupo bantu. Assim cada uma pode hem ser torna- da como representante do seu grupo.

IV. LÍNGUAS SUDANESAS OU DO GRUPO CENTRAL.

Do ponto de vista da demonstração da sua existência no Brasil, as línguas sudanesas serão divididas neste trabalho em dois grupos: 1º, línguas cuja existência está demonstrada em documentos positivos; 2º, línguas cuja existência apenas pode ser admitida como corolário de terem vindo ao Brasil, como escravos, negros daqueles países em que elas são faladas na África. Subdividiremos o primeiro grupo, em (a) línguas que deixaram da sua existência vestígios positivos em documentos conhecidos, (b) línguas de cuja larga existência no país nos dá notícia a tradição, comprovada pela persistência e uso em que elas ainda estão entre os africanos sobreviventes. A documentação desta existência, feita no vocabulário de cinco línguas

sudanesas, coligidos nos quadros que adiante publicamos, representa uma das aplicações mais penosas que nos tem imposto estes estudos. Coligir vocabulário de diversas línguas, tomado a homens boçais, sem a menor instrução, de inteligência atrofiada pelos trabalhos e maus tratamentos de longa escravidão, viciados pelo uso constante de outra ou outras línguas aprendidas no Brasil, dispondo de reduzido léxico; ter de figurar na fonologia ,e nos termos de uma língua flexiva Como o português, línguas aglutinativas, dotadas de sons próprios, não ainda figurados ou mal conhecidos, é tarefa que, pela paciência e esforço demandados, impõe a sua dificuldade. Também todo o nosso propósito convergiu não para dar uma contribuição ao conhecimento científico ou filológico dessas línguas, mas para reunir um certo número de vocábulos e regras que bastem para atestar a existência de cada uma delas, no Brasil. Donde se há de prever que contemos se tenham insinuado, nos nossos vocabulários, muitos erros, defeitos de representação e de reprodução dos sons e termos coligidos.

Pode-se ter como demonstrada a existência no Brasil das seis línguas sudanesas seguintes:

V. O *Nagô* ou *Ioruba*. Já o Visconde de Porto Seguro tinha assinalado com precisão o papel de língua geral desempenhado na Bahia pelo Nagô.

> Os (negros) mais conhecidos no Brasil eram os provindos da Costa da Mina donde eram o maior número dos que entravam na Bahia que ficava fronteira e com mui fácil navegação, motivo por que nesta cidade tantos escravos aprendiam menos o português, – entendendo-se uns com os outros em nagô.

É ao nagô que se refere Réclus quando afirma que "na Bahia, os pretos cantam estribilhos da África, servindo-se da sua velha língua para as cerimônias de feitiçaria"[5].

Os atos tão correntes do culto gege-iorubano, tais como os descrevi, e já hoje praticados por pretos crioulos e mestiços, são realizados em língua nagô. São os seguintes os cânticos sagrados com que nessas cerimônias se celebram e se invocam os orichás. Escritos e fornecidos por um negro crioulo inteligente e muito influente no culto, obtive que, visto o sentido

[5] Réclus, *Estados-Unidos do Brasil*, etc., pág. 217.

místico e cabalístico desses cânticos, me fossem traduzidos por negros entendidos nas práticas do culto. O Sr. Lourenço A. Cardoso, natural de Lagos, onde serviu na missão católica e é professor de inglês e que atualmente se acha na Bahia em comércio de produtos Africanos[6], prestou-se a verificar a tradução que é feita muito livre para poder expressar a intenção religiosa.

Orin Orissá

Cânticos dos Orichás

Cânticos com que se iniciam todos os preceitos:

"Éwê ti mobasá kojê: Éwê gbogbo ni torisá".

"Éwê ti mobasá kojê: Éwê gbogbo ni torisá".

Qualquer folha que eu aplique, assim seja; porque todas as folhas são de orichá.

2º "Bi afefe nfé min, bi ojugbon mingbon min, ôwiwi eye rôkô, ôwiwi agbatawawi".

Se o vento soprar sobre mim, se a lançadeira (de tecer) me bater, "owiwi", que é ave do mato, owiwi, toma a responsabilidade.

3º "Kúkuru, kukurú; Tibitiré la wôdi ijé la ti- bitiré".

Kúrúrú kúrúrú faz o wôdi; coma do bom, coma do ruim, sempre se vive.

4º "Kinin kan nbelódo,

irê irêninjê ô irê".

O que está na fonte. e.bom e para bom efeito.

5º "Awanin sônilê têtê komantê ô, awanin so nilê".

Nós e que somos da terra, "têtê" (fôlha sagrada) não consintas que outros feiticeiros pisem aqui.

6º "Mômunra á môfi jé, momunrá laparo nkê".

Embora Cometa crime, serei perdoado.

[6] O cartão do Sr. Lourenço Cardoso traz os dizeres: professor, negociante e comissionista. Rua de Bamgbose, Lagos, C. África.

7º "Pelebe ni to be ô agbê.

Pelebe nin to be obe pelebe, akô pelebe, káká

kawo ku aku pelebe, pele nin to be".

A faca é chata, a bainha e chata, é mais fácil ficar chato como a faca do que morrer feiticeiro.

Cânticos Especiais

Orin orisá nla

Cânticos de orichá-lá

1º "É igbinerô ekolô baba, owo éro lo fiwa".

Vamos agradecer papai pelo búzio (dinheiro) que nos deu.

2º "Épa eru wariô á lá kôriko".

Orin Obaluayê

Cânticos de Obaluayê

1º "Inan ina mojuba ayê ina mójuba.

Inan inan mojuba ayé".

2º "Ajô lêlê agôlo nanko, wa sawôró ajo lêlê".

A língua nagô é, de fato, muito falada na Bahia, seja por quase todos os velhos africanos das diferentes nacionalidades, seja por grande número de crioulos e mulatos. Quando neste Estado se afirma de uma pessoa que esta fala língua da Costa, entende-se invariàvelmente que se trata do nagô. Ela possui mesmo entre nós certa feição literária que eu suponho não ter tido nenhuma outra língua africana no Brasil, salvo talvez o haussá escrito em caracteres árabes pelos negros musulmis. E que muitos negros que aprenderam a ler e a escrever corretamente esta língua em Lagos, nas escolas dos missionários, tem estado na Bahia e aqui o tem ensinado a negros baianos que já a falavam.

Tem havido nesta cidade inscrições em língua nagô em casas de comércio de negros, como em templos ou pêgis fetichistas. A fig. 6

reproduz a fotografia, tomada em 1895, de um açougue existente naquele tempo na Baixa dos Sapateiros. Nela se lê corretamente a sentença: *Kosi obá Kan afi Olorun*, isto é: *Só há um rei que é Deus, ou literalmente: Não há rei um senão Deus*.

Tão conhecido é o fato da importância da língua nagô na Bahia que se tem chegado mesmo ao exagero. Quando em 1899 estiveram nesta cidade os missionários católicos que percorriam o Brasil angariando donativos para a catequese africana, foram eles aconselhados a dirigir-se à população de cor da cidade em língua nagô. O sermão prega- do na igreja da Sé no dia 4 de janeiro pelo padre Coquard teve completo insucesso, reunindo apenas alguns curiosos. O alvitre não podia ser mais infeliz e demonstra que, como em tudo o que se refere aos negros, quem o deu não tinha ideia exata da situação. Em primeiro lugar, era um erro supor que entre nós se mantenha na população crioula uma língua nagô tão pura que lhe permitisse entender o missionário; os que falam a língua antes e servem de um *patois*, abastardado do português e de outras línguas africanas. Em segundo lugar, aqueles que podiam compreender o sermão, isto é, os Africanos, são tão católicos como os seus irmãos da África e como eles reclamam ainda catequese e não iriam: espontaneamente assistir a prática cristã.

A importância, o predomínio da língua nagô ou iorubana no Brasil foi de tal ordem que, apesar da preocupação exclusivista das línguas bantus, os que se tem dado ao trabalho de coligir termos africanos usados no Brasil não puderam deixar de fazer figurar ao lado dos termos bantus palavras desta língua em número equivalente. No *Dicionário de vocábulos brasileiros* de Beaurepaire Rohan, encontram-se numerosos termos iorubanos ao lado de termos bundas ou melhor bantus.

Estes documentos bastam para demonstrar a importância real e o papel desempenhado no Brasil pela língua nagô e por conseguinte pelos povos que a falam.

É esta indiscutivelmente uma das línguas africanas mais conhecidas e melhor cultivadas. O trabalho de Crowther (*Grammar and vocabulary of Ioruba language* (1852)), e sobretudo o importante livro de Bowen (*Grammar and Dictionnary of yoruba language* (1858)) tem sido seguidos nos tempos modernos não só de importantes estudos filológicos, como

também, graças aos missionários, da criação de uma verdadeira literatura didática desta língua. Existem dicionários iorubano-ingleses e livros de leitura, de que aqui mesmo há exemplares. Tivemos em tempo o *lwe kika Ekerin Li Ede yoruba*, isto é, o *4º livro de leitura de língua ioruba*.

Para a notícia filológica da língua nos guiamos aqui pelo tão sucinto quanto claro e preciso estudo comparativo do Coronel A. B. Ellis.

A língua iorubana ou nagô pertence ao grupo que se tem chamado *guineano* ou *évé* dos negros da Costa dos Escravos, grupo composto das línguas: *gas, tshi, ewe* e *ioruba*.

Em atenção ao seu papel no Brasil, faremos para ela a exceção de dar, em curto resumo, as linhas gerais da sua gramática e estrutura, tais como decorrem dos magníficos estudos do Coronel Ellis.

Como no *tshi*, no *gas* e no *gêge*, todo o léxico ioruba deriva de uma parte fundamental e primitiva consistindo em monossílabos, formado da maior parte das consoantes seguidas de uma vogal.

Resulta desta combinação uma série de palavras monossilábicas em que se percorre quase todo alfabeto, o que dá para o gege uma lista de 118 palavras e de 195 para o nagô. São estas as formas verbais primitivas. Assim, por exemplo, da consoante *b* formam-se: *Bá*, encontrar; *Be*, saltar; *Bi*, criar; *Bó*, deixar cair; *Bú*, cozinhar; assar. E assim por diante, de *d*, de *f*, e de *g* etc. São estes os verbos da I classe. Os da II são formados dos da I seguidos de *n*. Assim *yan*, bocejar; de *yá*, abrir. Os da III são formados de uma reduplicação dos da I mas separados por um nome. Assim *Bá-já*, pelejar com: de *Bá*, encontrar, e *Já*, pelejar. Os da IV provêm dos da I adicionados de um nome. Assim *Kpejá*, pescar; de *Kpe*, matar e *ejá*, peixe. Os da V, dos verbos da I com os da II ou da III. Assim *dá kója*, desprezar; de *dá*, fazer e *kója*, omitir. Os da VI, juntando o verbo *ni*, ter a um nome. Assim, *Niberú*, temer: de *ni*, ter, e *berú*, medo. Antes de vogal, *ni* se transforma em *l*: *Labá*, esperar; de *ni* (l'), ter, e *abá*, esperança.

Os verbos não sofrem modificação de pessoa; assim: Eu amo, tu amas, etc. *Emi fé, Iwo fé, On fé, awa fé, enyin fé, awon fé*. O infinito, o presente do indicativo, pretérito são iguais: *Emi fé, etc*. No futuro simples tomam apenas o prefixo *yio* ou *o* e no composto *oti*: Eu amarei: *emi ofé*: eu teria amado: *emi oti fé*. Os pretéritos compostos tomam prefixo *ti*: Eu tenho

ou tinha amado: *Emi ti fé*. O imperativo se forma com o verbo *Ieki*, permitir. Ame eu: *Ieki emi fé*, etc. O subjuntivo com o verbo te, poder: Eu ame: *emi le fé*. A voz passiva se forma com o prefixo *a*, pronome se, *on* francês, colocando o pronome pessoal depois: Sou amado: *afé emi* (ou *mi*) etc.. A negativa forma-se com a partícula *ai*. Eu não amo: *Ei aifé*. Dos pronomes pessoais acima figurados formam-se os possessivos, meu, teu, etc. com o prefixo *Ti;* Assim: *Ti emi*, ou *Temi*; *Ti owo* ou *Tiwo* etc. Os artigos são *okan* ou *kan*, o; *na*, um; *ti*, que, quem, o que; *yi*, este; *wonyi*, estes; *ni*, aquele; *wonni*, aqueles.

Os substantivos provêm: 1º, do verbo com o prefixo *i*; *Ifé*, amor; de *fé* amar; *Iri*, luz, de *Iri*,ver, etc. 2º, do verbo com o prefixo *a*: *Afé*, prazer, de *fé*, amar; *alo*, partida, de *lo*, ir. 3º, do verbo com o prefixo *o*: *obo*, ama de leite, de *bo* alimentar, *oku* cadáver, de *kú* morrer. 4º, da junção de um verbo com um nome: *Atiko*, mestres, de *ali*, intento e *ko* ensinar. 5º, da reduplicação de um verbo: *Nini* proprietário, de *ni* possuir. 6º, com o prefixo *o* e um verbo de possessão; *Onijo*, dançarino, de *nijo* (*ni-ijo*), ter dança, 7º, da reunião de dois nomes: *Ebado*; de *eba*, e *odo*. 8º, com o prefixo *a*, não, e as palavras que começam por *i*.

Os substantivos são indeclináveis. A possessão é indicada pela simples posição das palavras, ou com o auxílio da partícula *ti*, pertencente á. Assim: casa do homem, *ilé okorin*, ou *ile ti okorin*. O plural é indicado pelos demonstrativos *wonyi* (estes) e *wonni* (aqueles) colocados depois dos nomes, salvo o emprego de números que já por si indicam o plural. O gênero é indicado, para a espécie humana, pelas palavras *okonri*, homem, e *obiri*, mulher, assim: filho, *Omo-konri;* filha, *Omobiri*. Para os outros seres vivos incluindo as crianças, empregam-se as palavras *ako* (macho) e *abo* (fêmea). Assim: *Ako-malú*, touro; *abo-malú*, vaca.

Os adjetivos são formados: 1º, por verbo simples, como *gá*, alto, ou ser alto e então admitem graus, formando-se o comparativo com o verbo *jú*, exceder, e o superlativo com o verbo *lo*, partir, ir além. Assim: *gá*, ser alto; *ga-jú*, ser mais alto (ser alto e exceder): *gajú-lô*, ser o mais alto (ser alto, exceder e ir além). 2º, pelos verbos de possessão; assim *nikpara*, poderoso, de *ni-ikpara*, ter força. 3º, do prefixo *ai*, não, ou *lai*, não ser, e um nome. Assim: *aigbona*, frio, de *ai igbona*, não quente. 4º, os adjetivos propriamente ditos formados de uma reduplicação do verbo-adjetivo, assim *dudú* preto, de *dú*, ser preto.

Em nagô, em rigor não há advérbio, conjunção, nem preposição e para desempenhar os seus papéis servem-se os negros de verbos, adjetivos e substantivos empregados de acordo com o sentido da frase; assim, as conjunções *sin*, e, vem de *sin*, acompanhar; e *tabi*, nem, ou, vem de *ta*, passar de um lugar para outro e *ibi*, lugar: a preposição *nino*, em, dentro, vem de *ni*, ter, e *ino*, o interior: o advérbio *mo-ará*, intimamente, vem de *mo-ára*, aderir ao corpo. É de notar que há certos advérbios especiais para certos verbos ou adjetivos e que não podem ser usados senão com eles.

O sistema de numeração dos nagôs é confuso, complicado e inferior em precisão, mesmo aos dos outros povos guineanos como os geges, os fantis e achantis. Eles tomam como ponto de partida os números 5, 10 e 20, o que indica o recurso primitivo de contar pelos dedos de uma das mãos, das duas e pelos das mãos e pés.

Os termos simples são:

Um, *Eni*,
dois, *Eji*,
três, *Etá*
quatro, *Erin* ou *Merin*
cinco, *Arun*
seis, *Efá*,
sete, *Ejé*
oito, *Ejó*,
nove, *Esan*
dez, *Ewa*,
vinte, *Ogun*,
trinta, *Ogbon*
duzentos,*Igba.*

De onze a quatorze, formam-se os números de *la*, alteração eufônica de *ewa*, dez, e as unidades:

Onze, *Okanlá*,
doze, *Eji-lá,*
treze, *Etá-lá*,
quatorze, *Erinlá*

De 15 a 19, formam-se os números, deduzindo as unidades de vinte, com o auxílio de *di*, verbo *estar abaixo de, menos do que,* e a letra eufônica *l*:

15, *Edogun*, de arundi-ogun, 20 menos 5.

16, *Erin-di-logun*, 20 menos 4.

17, *Eta-di-logun*, três a menos de 20.

18, *Eji-di-logun*, dois a menos de 20.

19, *Okan-di-logun*, um a menos de 20.

As dezenas de 40 a 100, que se compõem de múltiplos de vinte, são formadas de *ogun*, vinte, colocado antes das unidades que o multiplicam.

40, *Oji*, de *ogun-eji*, isto é, dois vintes.

60, *Ogata*, de *ogun-eta*, isto é, três vintes, abreviado *Otá*.

80, *Ogorin*, de *Ogun-erin*, isto é, quatro vintes, abreviado *Orin*.

100, *Ogorun*, de *ogun-arun*, isto é, cinco vintes., abreviado *Orun*.

120, *Ogofa*, de *ogun-efa*, isto é, seis vintes.

140, *Ogoje*, de *ogun-eje*, isto é, sete vintes.

160, *Ogojo*, de *ogun-ejo*, isto é, oito vintes.

180, *Ogosan*, de *ogun-esan*, isto é, nove vintes.

As dezenas de 40 a 200, que não são múltiplas de vinte, são formadas deduzindo dez da dezena imediatamente superior.

50, *Adota*, de *ewa-di-ota*, 60 menos 10.

70, *Adorin*, de *ewa-di-orin*, 80 menos 10.

90, *Adorun*, de *ewa-di-orun*, cem menos dez.

110, *Adofa*, de *ewa-di-ogofa*, 120 menos 10.

130, *Adoje*, de *ewa-di-ogoje*, 140 menos 10.

150, *Adojo*, de *ewa-di-ogojo*, 160 menos 10.

170, *Adosan*, de *ewa-si-ogosan*, 180 menos 10.

190, *Ewa-di-nigba*, 200 menos 10.

Os números entre as dezenas são formados como os de dez a vinte.

Assim de um a quatro, adicionando o mais baixo ao mais elevado com o auxilio do verbo *le*, reunir: de cinco a nove, tirando-os do número superior com a partícula *di*:

vinte e um *Okan-le-ogun*, um mais vinte.

vinte e seis *Erin-di-logban*, trinta menos quatro.

De 200 para cima, contam por duas centenas e para as centenas ímpares, tantas duas centenas menos uma.

Mas de regra esta numeração superior é feita na prática por meio de *cawries* ou búzios. Os *cawries* são furados e enfiados em rosários de 40 a 50, de sorte que 5 ou 4 rosários formam um maço de 200 *cawries*, chamado *igbawo*, de *awo cawory*, abreviado em *igbiô*. Dez maços, ou 2.000 *cawries*, formam um maço grande chamado *egbawa* ou *egbá* e dez destes ou 20.000 *cawries*, formam o *oke kan*. Daqui se deriva um sistema de numeração formado com os termos *igbio*, *egbá* e *oké* e os números acima mencionados.

Os ordinais formam-se com o prefixo *ekan* ou *ek'* exceto nas dezenas completas superiores a dez. Assim, primeiro, *Ek'eni*; segundo, *Ek'eji*; terceiro, *Ek'eta*, etc.

É o bastante, para o nosso fim. Para um estudo filológico mais completo desta língua enviamos aos tratadistas, em particular ao estudo: *A comparison of the Tshi (or Oji), Gã, Ewe and Ioruba languages*, de Ellis, em que o assunto é apresentado sob uma forma tão bem condensada quanto erudita e clara. Para uma língua assim conhecida, impõe-se a inutilidade de inserirmos nestas páginas um vocabulário nagô tomado aos nossos negros. Sem utilidade como contribuição ao conhecimento da língua, este procedimento que, aliás, vamos ter com outras línguas sudanesas, por ventura tão bem estudadas quanto o nagô (o que, nesse caso, se justifica pela necessidade de dar uma prova de terem sido faladas no Brasil), torna-se de todo escusado com a língua iorubana, cuja existência e largo uso entre nós se atestam suficientemente nas provas acima exibidas.

VI. LÍNGUA GÊGE, *êuê* ou *ewe*. Da existência, por acaso mais remota do que a do nagô, e da extensão que teve o uso da língua gêge no Brasil, quase se pode afirmar não suspeitaram, ou pelo menos não cogitaram os que se ocupam deste assunto no país. Já deixamos demonstrado quanto remota e extensa foi a introdução de escravos gêges no Brasil.

Mencionados em Pernambuco, na procedência de Hardas, desde a primeira metade do século XVII, essa introdução prolongou-se na Bahia por todo o século XVIII e primeira metade do século XIX.

Já era lícito concluir desta circunstância que necessariamente devia ter sido aqui muito extensa e poderosa a influência da língua que eles falavam. Mas outras provas corroboram esta indução: a terminologia, com as respectivas orações, do culto gêge que entre nós sobrevive, embora associado ao nagô e por este finalmente suplantado; a persistência da língua

nos cantos populares brasileiros, e por fim o seu uso conservado entre os últimos gêges que ainda hoje a falam na Bahia.

São provavelmente de procedência gêge as seguintes canções tiradas de cantos populares por nós coligidos e adiante transcritos:

1º Otavi, otavi longôsôê,
ilá pónô êfan
i vê pondérêman
Oto rômen icós
assenta ni ananá ogan
nê sô arôrô alê nuxá

2º Avun-cê, nabúbú,
Avun-cê, nôgô é ein
Avun-cê, nabúbú,
Avun-cê-nôgô-sô
Avun-cê-nô-gô-abô
Avun-cê-mabúbú
Avun-cê-amêa-na
A son côticolô kê
bum-bum.

Muito alterada de forma e pronúncia deve estar a língua gêge no modo por que, sem lhes conhecer o sentido, repetem os nacionais estas canções. Não deve ter outra explicação o não a reconhecerem como sua alguns negros gêges que a respeito consultei. Ora, nelas há palavras gêges indiscutíveis como *avun*, cão; *ologosê* (longosôê), tartaruga; *Ogan* senhor, chefe.

Para esta língua, nos pareceu bem dar a prova da sua existência num vocabulário. Aqui temos felizmente para guiar-nos um certo número de palavras tomadas aos estudos do Coronel Ellis, as que nos serviram de contraprova às informações dos negros. A conformidade, ou evidente aproximação de grande número de palavras nesta comparação, basta firmar a existência e o uso da língua gêge no Brasil. Para as divergências, umas devemos pôr à conta do acanhado da inteligência dos nossos informantes, outras da adulteração da língua no Brasil, outras finalmente da diferença de dialetos.

De fato, conta o gêge cinco dialetos: 1º, o Mahi; 2º, o Dahomê ou Effon; 3º, o Aufueh; 4º, Awunã ou Aulô, e o Whydah ou Wetá. Posto que os nossos informantes sejam mahis e o seja o mais puro dos dialetos gêges, nada impede que viessem a falar no Brasil outro qualquer dos dialetos figurados.

Atribuímos por exemplo a uma diferença de dialeto a divergência sobre o possessivo *meu*. Na canção acima transcrita é ele figurado como *cê avun cê*, meu cão.

Por todos os modos por que variamos as combinações assim nos repetiram os negros. Ora, segundo Ellis o possessivo meu tem quatro formas em gêge, *nye*, *ge*, *si* e *hê* das quais as três últimas se colocam sempre antes do nome, *aye-fofo*, meu pai: e o primeiro *nye*, sempre depois do nome, *fofo-nye*, meu pai. A este, portanto, corresponde o *ce*, dos gêges brasileiros, em *avun-cê*, meu cão; *vi-cê*, meu filho; *hontan-cê*, meu amigo, etc. Se, porém, corresponde a *hé*, o que é mais provável, a diferença está em que os nossos Gêges o pospõem ao nome ,em vez de antepô-lo.

A língua gêge, nascendo do mesmo tronco que o nagô, o odji e o gas, rege-se pelas mesmas regras filológicas fundamentais e tem uma gramática idêntica à do nagô. Temos por desnecessário dá-la aqui mesmo em resumo.

VII. LÍNGUA HAUSSÁ. O haussá não é apenas uma língua convenientemente estudada pelos Europeus e mais ou menos literária. Ela é sobretudo uma das línguas africanas mais importantes pela extensão territorial em que é falada e pelos fins sociais a que serve. "O haussá, cujos dialetos são numerosos", escreve Hovelacque, "é de alguma sorte a língua do Sudão. Nenhum outro idioma da África central é tão espalhado como o haussá; seu território, ao sudeste do Sonrai, entre o Niger e o país de Bornú, é muito extenso: é a língua comercial da África central". O haussá é muito bem conhecido graças especialmente aos trabalhos do missionário inglês James F. Echôn.

Também escreve Réclus:

> O haussá que Richardson chamava o "sudanês", como se este fosse a língua de todo o Sudão, é pelo menos o falar mais geral em toda a extensão compreendida entre o Saara, o lago Tchadê, o mar de Guiné e as montanhas de Kong; mesmo fora deste vasto território servem-se dele em todos os mercados, concorrentemente com as línguas locais;

> nas bordas do Mediterrâneo, cada cidade comercial, Tripoli, Tunis, Algéria, tem a sua colônia de negros que conversam em haussá. A nação haussá propaga a sua língua tanto pelos seus mercadores como pelos seus escravos; em países estrangeiros, os servos haussás ensinam a seus senhores o idioma policiado por excelência, o dos mercados e das cortes... Pela sua bela sonoridade, pela riqueza do seu vocabulário, pela simplicidade de sua estrutura gramatical, e o equilíbrio gracioso das frases, o haussá merece, com efeito, um dos primeiros lugares entre as línguas da África.

Não é fácil compreender como uma língua, assim dotada, pudesse ter sido suplantada no Brasil pelo nagô na preferência para língua geral dos escravos negros. Com efeito, não só, pelo menos no começo do século XIX, foi muito avultado o número de escravos haussás existentes na Bahia; como eram ainda eles que, convertidos ao Islamismo e sabendo ler e escrever o árabe, representavam o elemento mais intelectual dos colonos africanos, importados pelo tráfico. A seu tempo, teria o haussá desempenhado o papel de língua geral sem ter disso deixado provas, devido à nenhuma atenção então prestada a tais assuntos? Teria chegado tarde, já encontrando o nagô adotado como língua geral e não tendo tido tempo para deslocá-lo? Não temos elementos para resolver estas dúvidas. Fica em todo o caso apurado que a língua haussá foi falada na Bahia, durante todo o século XIX, e é possível que mesmo de muito antes desse século. Parece que na Bahia, como na África, esta língua foi escrita pelos Negros musulmis em caracteres árabes. Ainda hoje é ela falada pelos últimos representantes da colônia haussá, aos quais tomamos o pequeno vocabulário adiante transcrito.

VIII. LÍNGUA DOS BORNUS ; o *kanúri*. Não estamos habilitados a atribuir o idioma falado pelos negros Bornus da Bahia a um só dentre os muitos falados pelos povos, de origens tão diversas, que na África povoaram o Bornu. Preferimos, por isso, deixar ao vocabulário que tomamos a estes Negros a sua designação linguística própria, o kanúri, que é, aliás, a língua geral do Bornu, a afirmar que fosse esta a língua falada por todos os Bornus da Bahia.

IX. LÍNGUA TAPA *nifê* ou *nupê*. Pouco sabemos desta língua que todavia foi falada na Bahia durante todo o século XIX e ainda o é de modo a nos permitir tomar o vocabulário publicado.

X. LÍNGUA *dos negros Gurúnces*, *G'runcis*. Já demos as razões que nos levam a crer sejam *Gurúnces* ou *G'runcis*, segundo o capitão Binger, os Negros africanos que foram e são conhecidos na Bahia pela designação de negros Galinhas. Não sabemos se está classificada a língua destes Negros, ou se falam um simples dialeto de algumas das línguas sudanesas já estudadas. O vocabulário que delestornamos poderá servir um dia para resolver estas dúvidas quando estiverem bem conhecidos os negros Guruncis e o seu idioma.

XI. VOCABULÁRIO DE 5 LÍNGUAS AFRICANAS. — Para a boa compreensão dos vocabulários que coligi, faz-se mister precedê-los de algumas explicações. De algumas das línguas consideradas, seguramente não era difícil dar informações muito mais detalhadas e completas do que são os ligeiros apontamentos que lhes consagrei.

O haussá, o kanúri e o tapa são ainda tão falados na Bahia como o grúnce, e os Negros que falam essas línguas estão no caso de dar explicações suficientes sobre o seu uso. Mas já deixamos feita a declaração prévia de que não entrou no nosso plano o conhecimento da estrutura das línguas africanas faladas na Bahia e tão somente a demonstração da sua existência e uso no Brasil. Apenas abrirnos uma exceção aparente para o grúnce, de que damos um vocabulário muito mais extenso e compreensivo. Mas ainda aqui domina o mesmo intento, pois, sendo o grúnce uma língua ainda não estudada pelos Europeus e não estando de todo liquido que sejam, de fato, grúnces, como eu suponho, os nossos negros Galinhas, convinha deixar registrados elementos linguísticos que permitam mais tarde resolver a questão com segurança.

Como bem mostram os vocabulários, preocupou-me o intuito de coligir palavras e designações de objetos concretos e comuns, de mais fácil compreensão para a inteligência acanhada dos meus informantes, tão difíceis de apanhar e expressar as ideias abstratas. Ainda assim, muitas vezes não foi fácil destacar a palavra fundamental das suas variações na designação da posse, do número, do sexo, do tempo, da pessoa, etc. Em alguns casos que propositalmente conservei, os Negros não conseguiram dar-nos a palavra sem o possessivo ou demonstrativo com que habitualmente a empregam. Assim. por exemplo, no vocabulário gêge as palavras: emêfõfô, tôcê, vicê, etc., meu pai, minha mãe, meu filho. Por

ventura mais difícil terá sido isolar a forma do infinito dos verbos, das suas formas finitas, sempre indicados pelos pronomes.

Apesar de tudo, na língua grúnce, parece que deixamos bem em evidência o radical *kámê*, que entra na formação da grande maioria dos verbos. Devo confessar, porém, que não consegui saber qual a significação primitiva e o valor gramatical deste radical, nem apanhar a regra pela qual com ele se formam nesta língua aglutinativa as expressões que nos foram dadas como infinitos verbais.

Em alguns dos vocabulários, se vê de modo bem expressivo como se constituem as formas possessivas, as variações sexuais, numerais, etc., dos nomes. Não e, todavia, nosso propósito insistir nessa demonstração.

Quanto ao modo por que buscamos figurar na fonologia da língua portuguesa os sons das palavras africanas, confessamos que em muitos casos o nosso ouvido não terá apanhado convenientemente os sons emitidos pelos Negros e nesses e em muitos outros estamos certos de não tê-los devidamente figurado. A dificuldade não é pequena. Não o seria para uma só dessas línguas, muito menos para cinco. A branda, suave e tão harmoniosa pronúncia do haussá, os sons guturais e fortemente aspirados do gêge, os *rr* sibilantes do grúnce, com a dificílima pronúncia, nesta língua, de um *u* em tudo semelhante ao *u* francês, criam dificuldades quase invencíveis, para serem figuradas na língua portuguesa, máxime por quem, como nós, não faz do assunto a preocupação habitual dos seus estudos. Tomamos o alvitre de figurar em separado, para cada palavra, o *u* de som francês, da língua grúnce, mas não tivemos um meio de expressar o *r* brando haussá, da palavra raná, por exemplo, que soa como o *rã* de girândola.

No entanto, cada uma das palavras figuradas no vocabulário não só foi repetida muitas vezes pelos Negros, e sempre por mais de um para cada língua, como nos esforçávamos para pronunciar a palavra a fim de que os Negros verificassem se tínhamos bem apanhado a pronúncia a figurar.

Apenas de uma coisa me deixam certo os meus vocabulários com todos os seus defeitos: é de que eles provam de modo indiscutível terem sido e serem ainda faladas correntemente na Bahia as línguas a que pertencem. E esse foi o meu escopo.

	PORTUGUÊS	GRUNCE	GÊGE (mahi?)	HAUSSÁ	KANÚRI	TAPA
1	céu	uóni	djênukom	çomáu	alá	éifi
2	terra (chão)	tenk (tenka)	aikungúmã	kaçua	xidu	kun
3	sol	uobinin	huê	rãná	kau	inghidi
4	lua	kika	çum	uótá	kumboli	eçó
5	estrela	kimarrce	çumvi	tramámua	célêbo	Çoindi
6	dia	kantiome	aihon	rãná, sol, claridade	diuniá-kau	Inghidi
7	noite	ióco	ozamdó	dérei	diuniá-buné	beiçi
8	trovão	napónica	gidôbi	arádo	arádu	Iokô, gonokô
9	chuva	umárôco	êdji	ruá	dêlágo	êlê
10	vento	véo véco	djóon	êczeka	karôa	Êfê
11	água	niámo	ezin	ruá	inghii	Mún-na
12	rio	moé	tódôum	gulhi	burum	iá
13	lago	beléunco	ôtan	–	zêrúgum	–
14	fogo, luz	bólun	zô	uta	kanum	énan
15	fumo	nuiça	ôzó	aiáki	kandiê	nourr
16	cinza	tuntêan	afim	toká	bugun	tutumpêrê
17	montanha	pun (*u*)	çô	túdo	kiri	–
18	pedra	bonitana	ahuinha	duuti	kôu	tacum
19	areia	tambùcin	kó	rérei	kieçá	Licánam
20	homem	nudó (*u*)	çunno	namizi	kongá	baghi
21	mulher	nupó (*u*)	yonu	maitê	kamúun	iendaghi
22	velho	nuzômo (*u*)	êmêfôfô	côfo, *m*; côa, *f*	kiari, *m*; kamuruio, *f*	zábacô
23	moço	bica	–	iaró	zerôa	–
24	criança	bulhóze (*u*)	–	jo ari	tádáni	zac-ing
25	pai	unkô (*u*)	tôcê	ubá	abani	undá
26	mãe	umá (*u*)	nócê	uá	iá-ni	nan
27	filho	nodobli, umbú	vi-cê	dá	tádáni	iêighi, êghibagh
28	filha	nupóabli	vi-cê	iá	féróni	êdiendaghi
29	irmão	mabi, *m*; untó, *f*	novi-cê	cauê	krami	ieighi
30	amigo	undó (*n*)	ponton	abôki	çóba	–
31	inimigo	dumó candakiá	kuentó	mugo	k'ladó	–
32	rei	nába	aboçu, rhó	kariki	mai	–
33	guerra	tugurica	ahuan	iáki	cr'igo	–
34	fome	kómo	akovê	iúma	kána	–
35	sede	nhannhurr	êzimbra	kixuruá	ungudú	–
36	morte	kúmu	ku	mutuá	–	–
37	cadáver	péo	–	iamutua	kanun	–
38	cabeça	zúco	ôtá	kái	kl'á	éti
39	olhos	nuna (*u*)		ônôkum	idámum	çum

	Português	Grunce	Gêge (mahi?)	Haussá	Kanúri	Tapa
40	nariz	nhérr	aonti	háinti	kindjá	êie
41	boca	nóe	ônun	baki	tehinim	núçum
42	língua	ganganlan	êdê	harixê	t'lam	–
43	dente	nhúna (*u*)	adú	akôôri	tinu	inhika
44	orelha	tú-a	ôtôquê	kúnei	çumon	–
45	cabelo	juiça	odá	gaxi	kanduri	–
46	barba	têan	atan	guême	inghidi	–
47	pescoço	nhirr	kógudô	–	dêbú	–
48	costas	nãhon	kogomun	–	gábô	–
49	braço	nhiss	alókuédie	kafáda	–	–
50	mão	nanduss	aló	anú	muçánin	éguó
51	dedo	–	alovi	fariti	gulondô	éguódidinê
52	perna	nanse	afókuê	kafa	dêbucivi	–
53	pé	–	afó	kaufá	cinin	bixi
54	joelho	dúmum	–	–	–	guálócô
55	barriga	póe	ôdó	–	txônô	–
56	coração	–	ôhômé	zutia	kargonin	nhêgbon
57	sangue	zim	ôhun	gini	bú	ghini
58	osso	kóbá	fú	kaiçá	eêla	çuku
59	casa	iêrr	–	guidá	nhiume	êimim
60	porta	tuó (*u*)	–	–	–	pacôtçu
61	cama	tiá	–	gandô	–	lelê
62	camisa	garcoli	–	abitxi	–	–
63	chapéu	ghiéo	–	malufá	gurumbá	malufá
64	calçado	neuci	–	talcalimi	–	–
65	touro	laruk	–	çá	dalómulum	nókó
66	boi	v'reca	êiçú; çu, *macho*	–	pé	–
67	vaca	manu	eibu, bú, *fêmea*	çania	pékamú	nócôiendaghi
68	bezerro	nabica	êivi	moarréki	kênan	nôbekunghi
69	cavalo	uzum	zó	dôki	fêrr-o	dôkô
70	burro	bonhú	–	alfadari	alabátara	dá ká
71	jumento	bonhú	–	jaki	kórô	–
72	bode	buduko	–	ákuia	dánlo	Bikumghi
73	cabra	búu	bó	–	kanin	–
74	carneiro	póçóko	agôabô	tunkiá	dimi	êirékáro
75	porco	dió	ôhan	gurçunun	gadú	kúçu
76	gato	dôbiáke	ahui	múça	–	xeinghi
77	rato	unhôun	hêtô	kúçá	–	êitxie
78	cão	biáca	avun	karei	keri	êiebi
79	macaco	nan	ôhá	biri	–	kaighi
80	veado	ninan	agmarin	barêuá	–	–
81	elefante	iakó	adjinacu	guiuá	–	dágua
82	galinha	perr	kôkôlo	kazá	kugui	bixê
83	galo	podian	kôkôluçu	zakará	–	bixêbá
84	ovo	güen	hezim	kuai	ungóbuli	éigi

	Português	Grunce	Gêge (mahi?)	Haussá	Kanúri	Tapa
86	formiga	–	êicizen	tururuá	kangú	–
87	arroz	mõhan	–	xingafi	puruganin	xincava
88	milho	kinlamb'lan	–	maçará	gáboli	kába
89	comer	dennandinta				
90	beber	manhúnkamê				
91	dormir	agôkamê, agoite				
92	dançar	tango kamé				

	Português	Grunce	Português		Grunce	Português		Grunce
93	manhã	–	123	coragem	têum	153	chover	morkuani
94	tarde	guinôe	124	raiva	çulaite	154	queimar	bolum adukamê
95	regato	béli	125	jogo	anaban natété	155	chegar	undjaiémé
96	avó	makuen	126	visita	gánha	156	voar	kuait-kamê
97	avô	unkakeun	127	frio	un-ôta	157	correr	akialkamê
98	neto	binhan	128	quente	ulún	158	andar	mounhenkamê
99	exército	tomióma	129	alto	djánom	159	cair	lôkamê
100	prisioneiro	nhônó	130	baixo	djáquêlêca	160	subir	anghêlkame
101	senhor	nhiossa	131	bom	kunalá	161	plantar	tuburkamê
102	saúde	túmo	132	mau	jabeó	162	cozinhar	adikamê
103	moléstia	kósóku	133	limpo	pêlon	163	cavar	tuburkamê
104	tosse	nóróko	134	sujo	djafôrôa	164	cobrir	nali
105	ferida	captá	135	coberto	gaite	165	abrir	larr
106	pelo	çumun	136	fraco	djabalum	166	dançar	tangôkamê
107	peito	nihén	137	forte	dôra	167	matar	akôkamê
108	unha	–	138	pesado	kudôra	168	comprar	adá kamê
109	ombros	kunkálô	139	leve	quandôra	169	vender	–
110	caminho	ciú	140	magro	djágala	170	querer	muialkamê
111	pato	cunhum	141	gordo	obiá	171	fazer	fanhêkamê
112	pombo	nambon	142	cego	iêu			
113	papagaio	kiarr	143	surdo	gáum			
114	cobra	ôabo	144	sentado	kúla	*Declinação*		
115	abelha	xé	145	em pé	itzá	Eu como		má dennandinta
116	mel	xita	146	morrer	upiá	tu comes		fá dennandinta
117	milho l'Angola	zá	147	falar	aluixékamê	ele come		fi dennandinta
118	banana	çanplan	148	rir	falakamê	nós comemos		timenan lennandinta
119	dança	gótá	149	gritar	fanákamê	Eu danço		má gókamê
120	trabalho	tuntumá	150	chorar	akúmkamê	tu dança		fá gókamê
121	castigo	ten capiá	151	olhar	anhákamê	ele dança		fi gókamê
122	medo	iózum	152	ouvir	manónkamê	nós dançamos		timenan gókamê

XII. Muitas outras *línguas sudanesas* foram certamente faladas no Brasil pelos escravos pretos, mas hoje não se pode dar disso uma prova tão positiva como acabamos de fazer com as línguas precedentes.

Línguas tishi ou *Odji* e *gá* ou *acrá*, — línguas *minas*. Dentre elas, as línguas *minas* ocupam o primeiro lugar em grau de certeza. Como vimos, dava-se no Brasil a denominação popular de *Minas* a quase todos os escravos da África super-equatorial, neles compreendendo não só os de língua guineana: nagôs, ashantis e fantis, mas ainda muitos outros povos sudaneses.

Ao contrário reservamos aqui o nome de *minas*, na acepção restrita que lhe dão com razão os Negros africanos da Bahia, para as duas últimas línguas do grupo guineano ou ewe, isto é, o tishi ou odji e o gá. Que estas duas línguas deviam ter sido largamente faladas entre nós, pode-se concluir do grande número de escravos Ashantis Fantis que foram importados com o tráfico. Hoje estão elas, porém, extintas na Bahia, posto que ainda se encontrem alguns Negros africanos destas procedências. É que, tendo vindo muito novos para a América, não conservaram a língua apenas falam o nagô, ou língua geral. Não temos portanto elementos para julgar da influência real e da importância destas línguas no Brasil. Mas, da circunstância mencionada de existirem ainda Negros africanos destas procedências que não falam as suas línguas por ter vindo muito novos, podemos concluir que, de há muito, elas já não eram praticadas entre os seus, pois do contrário as teriam aprendido aqui como sucedeu com Negros de outras nacionalidades.

Estas linhas reproduzem nas suas gramáticas e estruturas as línguas tipos do grupo, o gege e o nagô.

XIII. O MANDÊ OU MANDINGA. A existência dos negros Mandingas na Bahia autoriza a afirmação de que as línguas deste grupo e os seus numerosíssimos dialetos deviam ter sido largamente falados no Brasil. Podemos ir mesmo além. O velho solima Valentim falava a sua língua pátria e informou-me de que ela foi praticada pelos seus até a extinção da colônia. Ora, segundo Kean, os Solimas são do ramo mandê.

O mandinga ainda hoje é a língua geral da Guiné portuguesa. Como para o haussá, surpreende que pela sua importância e pela sua cultura, como pelo número dos escravos da Senegâmbia introduzidos na colônia, esta

língua se tivesse deixado suplantar pelo nagô como língua geral dos nossos Negros Africanos. Teria ela desempenhado esse papel nos primeiros séculos do tráfico? Suponho que a ninguém será permitido demonstrá-lo hoje. No entanto, se refletirmos que o tráfico durou três longos séculos e que no decurso desse período a superioridade numérica e o ascendente moral dos escravos importados deviam ter tocado a povos de procedências bem diversas, nada impede admitir não só que línguas africanas diferentes tivessem predominado em pontos diversos da colônia, como ainda que numa mesma zona umas se tivessem substituído a outras no papel de língua geral.

As línguas mandês são das línguas africanas as mais estudadas.

Numa notícia bibliográfica de obras linguísticas publicada sobre as línguas e os dialetos mandês, Binger cita 39 trabalhos, entre os quais livros como o de Steinthal: *Die Mandeneger-Spraches, physiologisch und phonetic betrachtet,* Berlim 1867, cuja excelência ele muito exalta.

Mas acredito dar uma ideia da importância desses conhecimentos transcrevendo aqui a parte relativa somente a uma das línguas mandês, o Sussu:

1º *Grammar and vocabulary of the susoo language*, 1802.

2º *A spelling book for the Susoo*. Edinburgh, 1802.

3º *Allah hu Fei Susuck bé fe ra* (Religious instructions for the Susoo), Edinburgh, 1801.

4º *First, second, third, fourth, fifth and sixth Catechism in susoo and English*. Edinburgh, 1801- 1802, 4 vols.

5º *Outlines of a grammar of the susu language*, London, 1882, por Dupart.

6º *Catechisme français-soso avec les prieres ordinaires*, par P. Raimbault, 1885.

7º *Dictionaire francais-soso et soso-français*. Da missão do Rio Pongo, 1885.

8º *The New Testament in Soso*.

9º *The first seven chapters of the Gospel according to Saint Mathew in the Suso language*, por G. Wilhelm. Londres, 1816.

XV. LINGUÁ FULÁ; AS DO GRUPO FELÚPIO, O WALOP, etc. São ainda mais incertas as previsões sobre a existência destas línguas no Brasil. É de crer que muitas delas tivessem sido faladas no nosso país. Mas, quais? Em que época? Com que importância? É o que não sei dizer, nem mesmo encontrei documento de que o pudesse inferir com alguma segurança.

Tenho informação segura de que houve no Maranhão negros africanos Bixagôs. Mas não sei se conservaram a sua língua e dela usavam entre si. Tivemos na Bahia e no norte do Brasil negros Fulás, sejam puros, ou fula-fulas, sejam mestiçados ou negros fulas e ainda hoje na Guiné portuguesa estes Negros falam o fulá. Mas não podemos adiantar sobre a sua língua no Brasil.

XV. LÍNGUAS AUSTRAIS, LÍNGUAS CAFRÉAIS OU DO GRUPO BANTU. Estas línguas, numerosíssimas, atingindo segundo Cust e no seu tempo a 168 línguas e 55 dialetos, falada segundo Hovelacque por um quarto cerca de todos os Africanos, ocupam toda a extensão da África Austral, à exceção da região dos Hotentotes e Boschimen, e vão mesmo além do Equador. Ao contrário do que se dá com as línguas super-equatoriais, que oferecem entre si grandes diferenças e parecem pertencer a grupos distintos, todas as línguas austrais se filiam a um mesmo tronco que se chamou *Bantu*, termo que Hovelacque supôs o plural da palavra "homem" e significar "população ou povo". Tem sido contestadas a etimologia como a felicidade da escolha do termo *Bantu*. O major Dias de Carvalho[7] pretende substituí-lo por *Antu* ou *Tu*, que seria o verdadeiro radical primitivo, indicando em todas essas línguas o indígena, o homem habitante da vasta região em que elas são faladas. Preferiria, porém, que fossem chamadas com mais rigor *línguas prefixativas* ou *de prefixos*, ou então que se conservasse a velha denominação consagrada de *língua ambunda*.

Não acredito que valham esses esforços para esbancar o termo *Bantu*, hoje consagrado, mesmo quando às alegações de F. Nogueira, Almeida Cunha e Dias de Carvalho assistam todas as razões e procedência.

A divisão dessas línguas em três grandes grupos: *a)* línguas orientais, *b)* línguas ocidentais, *c)* línguas austrais, é, parece, geralmente admitida.

[7] Dias de Carvalho, *Etnografia e história tradicional, dos povos da Lunda*, Lisboa, 1890, págs. 121 e segs.

Mas não há acordo nas subdivisões ou especificações das línguas que eles compreendem. As classificações de Muller, de Cust, etc., são consideradas pelo menos insuficientes.

Compreende-se realmente que seja assim. No resumo do relatório de Hélie Chatelaine, escreve o Sr. Ferreira Deusdado[8]:

> Na África o mais seguro critério para a divisão étnica é o das línguas. Cada povo que possui uma língua imediatamente inteligível a todos os indivíduos que o compõem, constitui uma nação; e assim como uma nação se compõe de um certo número de tribos, assim também cada língua compreende em si os dialetos dessas diferentes tribos. Donde é forçoso concluir a dependência em que estão o conhecimento e o destino dessas línguas e dialetos do conhecimento e do destino ou sores dos povos e tribos que as falam.

As línguas mais estudadas são as do grupo ocidental que com Hélie Chatelaine podemos dividir em três grupos principais: *a)* línguas conguesas, ou do norte, *b)* línguas de Angola ou kimbundo, *c)* línguas de Benguela e Mossamedes.

Sobre a língua conguesa, o kimbundo e a língua da Lunda há excelentes e importantíssimos trabalhos tanto de portugueses, como das missões católicas e protestantes.

Ao lado dos velhos trabalhos de Cannecatim, de Brusciati, etc., há hoje estudos modernos sobre o conguês (H. Bentley: *Dictionary and grammar of Kongo Language*); sobre o Kimbundo, (Hélie Chatelaine: *Gramática elementar do kimbundo* ,Genebra 1889, e relatório do consulado americano em Angola 1893); sobre a língua da Lunda (Dias de Carvalho; *Método prático para falar a língua da Lunda*, Lisboa 1890); sobre os dialetos de Mossamedes, os escritos do Sr. A. F. Nogueira.

Há estudos igualmente estimáveis sobre as línguas bantus orientais; além dos notáveis trabalhos de Bleek (*The language of Moçambique* etc.), há estudos recentes de portugueses (Almeida da Cunha: *Apontamentos para o estudo das línguas faladas pelos indígenas da província portuguesa de Moçambique*, 1886).

[8] Ferreira Deusdado: *Corografia de Portugal ilustrada*. Lisboa, 1893.

Estas línguas foram faladas extensamente no Brasil pelos escravos negros. A elas exclusivamente se referem as considerações dos que se tem ocupado da influência das línguas negras sobre o português falado no Brasil. O Sr. João Ribeiro condensou no artigo *Elemento negro*, do seu *Dicionário Gramatical*, os escassos conhecimentos que possuímos sobre a ação recíproca das línguas das duas procedências.

Quero crer que, levadas mais longe, estas investigações virão corroborar a afirmação do ilustre filólogo de ter a ação das línguas africanas atingido a estrutura gramatical do português.

De fato, é curioso notar que os Negros tem uma tendência instintiva a aplicar ao português as regras por que se rege a gramática das suas línguas. Em alguns casos, a tendência toma uma feição tão grosseira que se impõe a exame superficial. Assim, nas práticas do estranho culto da *Cabula*, observado na sua diocese e descrito por D. Nery, quando bispo de Espírito Santo, a procedência ou origem Bantu dessas práticas se revelava não só no emprego de termos da língua *Tu*, mas ainda na aplicação de torneios manifestamente prefixativos pertencentes às línguas aglutinantes.

Se há algum descompasso, escreve o Sr. Bispo,

> ao *cambone* interroga o embanda: "Por conta de quem *camaná*, F. não bate *caliquáquá*"? O cambone responde: "Por conta de *cá-ussê*". Esta partícula — cá — precede quase todas as palavras. Cremos ser uma gíria particular para dificultar a compreensão dos que falam.

Ao contrário, visto o esforço, francamente revelado nessas práticas, de voltarem aos usos e costumes africanos, acreditamos haver, no emprego da partícula *cá*, tão somente um uso intempestivo, com o intuito de aparentar a língua Bantu de prefixos realmente muito usados nas línguas desse grupo.

Precisamente *cá*, ou melhor *ká*, é o prefixo que, kimbundo ou língua da Angola, caracteriza a décima classe ou tipo de nomes e indica o diminutivo do singular, que se muda em tu para o diminutivo do plural:

pele,	*kiba*	pelinha	*kákiba*
espingarda,	*uta*	espingardinha	*ká-uta*
cobra	*niok*	cobrinha	*ká-niok.*

No entanto, é de notar que, se entre nós é geral e exagerada a crença de que tivessem sido bantus as línguas faladas pelos nossos Negros, não se encontra em parte alguma, nos autores pátrios, a menção da língua bantu especial que serviu de língua geral. Foi o kimbundo, foi o conguês, outra língua ou outro dialeto? Parece que ninguém sabe ao certo. Como para as línguas sudanesas, é possível que, no correr dos tempos, algumas delas se tenham substituído como língua geral, dos pretos bantus no Brasil; como é possível que das línguas bantus uma tivesse servido de língua geral nas capitanias do norte e ao mesmo tempo outra nas do sul.

Que algumas dessas línguas fossem mais particularmente conhecidas da população brasileira, prova a função de qualificação pejorativa com que serve para designar o português defeituoso ou incorreto dos que falam ou escrevem mal. Português cassange, português bunda, é talvez tão frequente como português nagô.

Na questão das línguas bantus não podemos ter voto pessoal. Os poucos Negros angolas e congos que encontrei na Bahia falam suas línguas respectivas, mas adotaram o nagô como língua geral. Todavia, do que alterado de pronúncia e sentido, subexiste escrito da língua tu, acreditamos que tenha predominado, no Brasil, o kimbundo ou língua da Angola, cuja estrutura fundamental se conserva a mesma desde o século XVII, tal Como a conhecemos pelos trabalhos dos jesuítas Pedro Dias (*Arte da língua da Angola*, 1697), e Francisco Porcani *(Gentiles Angola in fidie Mysteriis eruditus*, 1643). Mas é certo que quase todas as línguas bantus foram faladas no Brasil. Do macua, encontramos provas nos autos de um processo-crime contra os negros novos Umpapullea e Lauriano que em abril de 1823 se sublevaram e mataram a tripulação do navio que os trazia da África. Os intérpretes da língua macua eram negros ladinos de Moçambique. Mas mesmo de Moçambique outras línguas que ali dominam como o quimovia, o ioba, o quingoge, etc., deviam ter sido faladas pelos numerosos escravos desta procedência.

AS BELAS-ARTES NOS COLONOS PRETOS

I. Se, no ponto de vista da sucessão cronológica ou histórica, se pode disputar das relações genéticas entre a linguagem, falada ou escrita, e as manifestações artísticas, uma vez constituídas Linguagem e Belas-Artes, se pode desassombrada e livremente reconhecer que, em estreita afinidade,

todas as Belas-Artes se vêm grupar, de modo lógico e natural, em torno da Linguagem nas duas formas culminantes da exteriorização dos sentimentos e do pensamento, a palavra e a escrita.

Por conseguinte, logo em seguida ao ligeiro escorço, que precede, sobre as línguas africanas, estava naturalmente mareada a ocasião de dizer das formas por que se revelava nos colonos pretos a aptidão à cultura artística.

Para a música, para a poesia, como até para a dança, o nexo com a linguagem falada se traduz no movimento, no ritmo, na sucessão. "Na linguagem da crença", ensina Veron, "o gesto e a mímica substituem por certo tempo a palavra propriamente dita"[9].

E, pois que o homem, no estado selvagem ou bárbaro, representa a infância da espécie como a criança representa a do indivíduo, é natural que o conhecimento das modalidades por que as Belas-Artes se revelam nos primeiros muito tenha de auxiliar a demonstração da influência que, na sua constituição e evolução cultural, exerceu a associação íntima da linguagem falada com a linguagem mímica.

E isto claramente o demonstram as raças inferiores. A importância e o papel do gesto, do acionado, da mímica, na linguagem do Negro é tal que, sem o seu auxílio, mal se fariam eles compreender.

Para os *bantus*, positivamente o mostram os curiosos estudos do Major Dias de Carvalho sobre a língua da Lunda. "Consistem as interpolações", escreve ele[10],

> em uns termos especiais, frases antigas, interjeições adequadas, gestos e movimentos das diversas partes do corpo. É por meio delas que conseguem obter a ênfase e o exagero que tem como indispensável para melhor efeito nos seus discursos. É na *mussumba*, na corte, junto ao Muatianva, que mais se notam estas interjeições: ainda que algumas lhes são necessárias para a substituição de termos que não tem ou já esqueceram, como as divisões do dia, indicação de rumos, distâncias, alturas, espessuras, etc., que indicam com os braços e mãos; outras, como rapidez, suspensões súbitas, perigos,

[9] Véron, *L. Esthétique*.
[10] Dias de Carvalho, *Método prático para falar a língua da Lunda*, Lisboa, 1890, pág. 14.

> precipícios, etc., que, além daqueles gestos e movimentos, são acompanhados com trejeitos e vozes especiais.

Não podendo transcrever todo o capítulo das *Interpolações*, do Sr. Dias de Carvalho, nos limitaremos a dar uns trechos que bem exemplificam os casos.

> Assim, por exemplo, as horas do dia são indicadas da seguinte forma: levantando a mão direita para o seu zênite, é meio dia; estendida esta e apontando para o lado de onde nasce o sol, são seis horas da manhã; para o lado contrário (pôr do sol), seis horas da tarde. Calculam as nove da manhã e três da tarde, inclinando a mão no sentido da bissectriz dos ângulos respectivos. Inclinando as mãos a aproximar-se mais ou menos das linhas principais indicadas, não se afastam muito das nossas divisões do horário.

> Dão-nos ideia das distâncias, pondo a mão esquerda no peito, estendendo o braço direito e apontando com a mão o rumo, pouco mais ou menos, do lugar a que se referem: e batendo ao mesmo tempo com a esquerda no peito, mostram as estações (dias de marcha, *fundos* (acampamentos) de 2 a 3 horas de marcha) e dão estalidos com os dedos da mão direita como para indicar marcha. Indicam que é longe, dando apenas estalidos e tantos quanto maior for a distância; se é perto em relação do tempo dizem *ah! ká!*, batendo as palmas das mãos uma vez e virando logo estas com um certo abandono indicando desprezo.

> Mostram a pouca importância ao que veem ou ao que ouvem, levantando repentinamente os ombros e mais o direito do que o esquerdo. A rapidez é indicada por estalidos com os dedos da mão direita, braço estendido, ao mesmo tempo que os beiços se protraem e deixam sair um som gutural como *rururu*... *Kalombo*, *kalunga*, *zambi tátuko*, *muaniê*, *mukuambango*, *muéneganda*, acompanhados de acionados e batendo as palmas e esfregando o peito e braços com terra, são intercalações frequentes nos seus discursos, principalmente se forem interrompidos, embora apenas por uma frase de assentimento, ou afirmativa, ou negativa de quem os escuta, e muito principalmente se for o potentado da localidade; chegando para este a deitarem o corpo no solo, e para o Mantianvua a rebolarem-se de um para outro lado como prova de muita deferência e respeito.

É manifesta na loquacidade de nossa população a sobrevivência desta disposição de ânimo. Este valente concurso da mímica à expressão falada

das línguas africanas, é de prever tenha exercido decidida influência originária na exuberância da gesticulação rasgada na mímica descompassada dos oradores, de todas as culturas, em que é feraz e rica a massa popular brasileira. Mas o que há de certo é que dela procede em grande parte o uso familiarissimo, na gente do povo, de substituir pelo gesto a expressão falada, ou pelo menos dele fazê-la constantemente acompanhada.

E cada qual, de memória, poderá rever aqui na descrição ,do major Dias de Carvalho espécimes seus conhecidos das interpolações africanas.

II. A DANÇA. A mímica e os trejeitos das interpolações tornam suave e natural a transição da linguagem falada para a dança. Em rigor as danças de caça e as danças guerreiras primitivas mais não são do que a representação mímica, o acompanhamento, em gestos, da narração cantada dos grandes feitos de cada povo.

Assim nos Negros, que são amantíssimos da dança. Ao som dos ruidosos tambores e das melopéias africanas, tão monótonas, passam eles noites inteiras e às vezes a fio em trejeitos e esgares coreográficos, em danças e saltos indescritíveis. A que ponto, quando em liberdade, levavam, na América, esta inclinação, bem nos instrui a descrição de Palmares por Barleo:

> Dispostas previamente as sentinelas, prolongam as suas danças até o meio da noite, e com tanto estrépito batem no solo, que de longe pode ser ouvido; dão ao sono o resto da noite até nove e dez horas do dia.

Por via de regra, aos lados da rude orquestra dispõem-se em circulo os dançarinos que, cantando e batendo as palmas, formam o coro e o acompanhamento. No centro do círculo sai por turmas a dançar cada um dos circunstantes. E este, ao terminar a sua parte, por simples aceno ou violento encontrão, convida outros a substituí-lo. Por vezes, toda a roda toma parte no bailado, um atrás do outro, a fio, acompanhando o compasso da música em contorções cadenciadas dos braços e dos corpos.

Dos nomes dos instrumentos, dos fins sacros ou profanos das festas, as danças africanas tomam entre nós denominações diferentes, tiradas naturalmente das suas línguas: *dança de tambor*, no Maranhão; *maracatus* em Alagoas e Pernambuco; *candomblés*, *botucagés*, *batuques* na Bahia, etc.

Nos tempos coloniais, em que a população preta de muito excedia a branca, eram naturais a repetição e a frequência dos divertimentos negros. Nas lutas entre os duros repressores dos escravos e os espíritos inclinados à benevolência, a supressão ou a manutenção dos batuques se constituiu na Bahia em pomo de acesa discórdia. Moviam-lhe encarniçada guerra os senhores de escravos. Nada menos rude era por parte dos adversários o ataque aos móveis de sentimentos subalternos e inconfessáveis dessa guerra. Espíritos superiores chegaram a descobrir nos batuques africanos aproveitável utilidade administrativa.

No começo do século XIX, escrevia o Conde dos Arcos:

> Batuques olhados pelo Governo são uma coisa, e olhados pelos Particulares da Bahia são outra differentissima. Estes olham para os batuques como para hum Acto offensivo dos Direitos dominicaes, huns porque querem empregar seus Escravos em serviço util ao Domingo tambem, e outros porque os querem ter naquelles dias ociozos á sua porta, para assim fazer parada de sua riqueza. O Governo, porém, olha para os batuques como para hum ato que obriga os Negros, insensivel e machinalmente de oito em oito dias, a renovar as idéas de aversão reciproca que lhes eram naturaes desde que nasceram, e que todavia se vão apagando pouco a pouco com a desgraça commum; idéas que podem considerar-se como o Garante mais poderoso da segurança das Grandes cidades do Brasil, pois que se uma vez as, differentes Naçoens da África se esquecerem totalmente da raiva com que a natureza as desuniu, e então os de Agomés vierem a ser Irmãos com os Nagôs, os Gêges com os Aussás, os Tapas com os Sentys, e assim os demais; grandissimo e inevitavel perigo desde então assombrará e desolará o Brasil. E quem haverá que duvide que a desgraça tem poder de fraternizar os desgraçados? Ora, pois, prohibir o unico Acto de desunião entre os Negros vem a ser o mesmo que promover o Governo indirectamente a união entre eles, do que não posso ver senão terríveis consequencias.

Bem se vê: a divisa maquiavélica “dividir para reinar” não aspira apenas os disfarces e as reservas mentais das intricadas cogitações diplomáticas; também tem modestas e obscuras aplicações administrativas que se podem confessar chã e lisamente!

Na grandeza da lavoura escrava, melhor se em pleno domínio do tráfico, os batuques não se limitavam aos engenhos e às plantações. Invadiam as cidades e na Bahia como no Maranhão, etc., nem sempre se circunscreviam aos arrabaldes.

> Os escravos nesta cidade (Bahia), escrevia em 1807 o Conde da Ponte, não tinham sujeição alguma em consequencia de ordens ou providencias do governo; juntavam-se quando e onde queriam; dançavam e tocavam os estrondosos e dissonoros batuques por toda a cidade e a toda a hora; nos arraiaes e festas eram eles só os que se senhoreavam do terreno, interrompendo quaisquer outros toques ou cantos.

Mais tarde, com a diminuição dos africanos e a aquisição pelos Crioulos de hábitos mais políciados, os batuques se foram modificando e é sobretudo em manifesto esforço para incorporar-se às nossas festas populares que ainda vivem hoje os das cidades.

A parte por que as danças africanas contribuíram para formar o gosto artístico do nosso povo se exemplifica bem aqui na Bahia. Já em via de transformar-se em uma sobrevivência, aquelas danças exercem ainda hoje salientíssimo papel nas expansões populares do povo brasileiro. De contínuo repete a nossa imprensa local, um século – depois delas, as mesmas queixas do Conde da Ponte, de que na Bahia as danças dos Negros, invasoras e barulhentas, tendem a suplantar e excluir qualquer outro divertimento popular.

A propósito das festas do Carnaval, escreviam ao *Jornal de Notícias*, de 12 de fevereiro de 1901:

> Refiro-me à grande festa do Carnaval e ao abuso que nela se tem introduzido com a apresentação de máscaras mal prontos, porcos e mesmo maltrapilhos e também ao modo por que se tem africanizado, entre nós, essa grande festa da civilização. Eu não trato aqui de clubes uniformizados e obedecendo a um ponto de vista de costumes africanos, como a *Embaixada Africana*, os *Pândegos da África*, etc.; porém acho que a autoridade deveria proibir esses batuques e candomblés que, em grande quantidade, alastram as ruas nesses dias, produzindo essa enorme barulhada, sem tom nem som, como se estivéssemos na Quinta das Beatas ou no Engenho Velho, assim como essa mascarada vestida de saia e torço, entoando o tradicional

> samba, pois que tudo isso é incompatível com o nosso estado de civilização.
>
> A polícia que, para acabar com o pernicioso brinquedo do entrudo, procurou vulgarizar a festa de Momo entre nós, não poderá, do mesmo modo, regularizá-la, e evitar que ela nos ponha abaixo do nível social em que estamos colocados? Demais, se o candomblé e o samba são proibidos nos arrabaldes e nas roças, Como hão de campear dentro da cidade em um dia festivo como o do Carnaval? Creio, Sr. Redator, que pelas diversões de um povo também se lhe afere o grau de civilização, e a Bahia tem dado, nestes últimos anos, o triste espetáculo do seu pouco adiantamento, pelo modo por que tem celebrado a sua festa do Carnaval.

A 15 do mesmo mês e ano, escrevia o *Jornal de Notícias*:

> – Começaram, infelizmente, desde ontem, a se exibir em algazarra infernal, sem espírito nem gosto, os célebres grupos *africanizados* de *canzás* e *búzios*, que, longe de contribuírem para o brilhantismo das festas carnavalescas, deprimem o nome da Bahia, com esses espetáculos incômodos e sem saborões. Apesar de, nesse sentido, já se haver reclamado da polícia providências, é bom, ainda uma vez, lembrarmos que não seria má a proibição desses *candomblés* nas festas carnavalescas.

No ano seguinte, 1902, escrevia o mesmo jornal (5 de fevereiro de 1902):

> Ora, se nas festas carnavalescas passadas, quando o entusiasmo explodia à passagem dos clubes vitoriosos, monopolizando todas as atenções, esses grupos de *africanos* despertavam certa repugnância, que será o Carnaval de 1902, se a polícia não providenciar para que as nossas ruas não apresentem o aspecto desses *terreiros* onde o fetichismo impera, com o seu cortejo de *ogans* e a sua orquestra de *canzás* e pandeiros?
>
> De há muito, já temos solicitado da polícia providências contra esses *ensaios*, que, com algum recato, estão sendo feitos em Santana, Estrada da Soledade, Águas de Meninos e outros lugares e como eles continuem e se aproximem as festas do Carnaval, ainda uma vez lavramos o nosso protesto contra esse aviltamento dos nossos costumes.

Em 1903, escreviam ainda ao Jornal de Notícias (nº de 15 de fevereiro):

> Aproximam-se as festas do Carnaval e os batuques preparam-se para dar a triste nota de nossa rebaixada civilização, tornando festas como essa, tão agradável em outras cidades, em verdadeiros candomblés.

No nº de 23 do mesmo mês, escreviam-lhe de novo:

> O Carnaval deste ano, não obstante o pedido patriótico e civilizador, que fez o mesmo, foi ainda a exibição pública do *candomblé*, salvo raríssimas exceções.
>
> Se alguém de fora julgar a Bahia pelo seu Carnaval, não pode deixar de colocá-la a par da África e note-se, para nossa vergonha, que aqui se acha hospedada uma comissão de sábios austríacos que, naturalmente, de *pena engatilhada*, vai registrando estes fatos para divulgar nos jornais da culta Europa, em suas impressões de viagem.

As transcrições não visam salientar a extravagância pedagógica da teoria que prega a educação ou a formação do sentimento estético de um povo a golpes de violência polícial. A condenação do desacerto está na desoladora ineficácia com que na prática se vai revelando o remédio aconselhado.

Mais longe vão as nossas cogitações. Não poderíamos produzir demonstração mais eloquente do que esta, do fundo sulco que no inconsciente do sentir e da ação do nosso povo cavou ou imprimiu a influência da colonização africana.

III. MÚSICA. "A música africana", escreve o Dr. Pereira da Costa,

> é coeva da introdução de escravos em Pernambuco e dela faz menção Fr. Rafael de Jesus, ao referir o feito da Casa Forte, em 1645, em que os aplausos da vitória foram também celebrados — com o estrépito dos bárbaros instrumentos dos Minas e índios que, acompanhados dos seus confusos gritos se faziam aos vitoriosos gratos e aos vencidos importuno.

Não só de Pernambuco mas de todo o Brasil pode-se afirmar que a música africana entrou no país com os primeiros escravos negros. Continua o Dr. Pereira da Costa:

> Celebravam os africanos as suas festas com danças e cantorias acompanhadas de instrumentos musicais, fabricados e exclusivamente usados por eles, além das castanholas, bater de palmas côncavas, e de diferentes formas de assobios por eles inventados com muita variedade. Esses instrumentos eram: o *Atabaque* ou *Tambaque*, espécie de tambor, porém quadrado e muito estrepitoso; *Canzá*, feito de cana com as extremidades fechadas pelos gomos da mesma cana e com orifícios; *Marimba*, formada de dois arcos semi-circulares e com coités em cujas bases colocavam uma espécie de tecla de madeira sobre a qual batiam com um pausinho ao modo de vaqueta; o *Marimbáo*, que não sabemos se é um outro instrumento diferente deste último; *Matungo*, uma cuia com ponteiros de ferro harmônicamente dispostos; e os Pandeiros e Berimbáos que adotaram.

São estes mais ou menos os instrumentos de música dos Negros, usados no Brasil, mas o Dr. Pereira da Costa não faz ao tambor a parte que lhe é devida. Como na África, onde é um poderoso elemento tanto de guerra como de caça, no Brasil o tambor é o instrumento musical por excelência dos Pretos. Variadíssimo de forma, é fundamentalmente constituído por um grosso cilindro oco, de madeira, tronco de árvore escavado internamente, em cuja extremidade superior se distende fortemente uma pele de animal, sobre a qual se bate com o punho fechado ou com vaquetas. Às vezes complicam mais o instrumento. *Tambor-onça* chamam no Maranhão aquele em que dentro prendem uma haste média da palma da palmeira buriti. Fazendo escorregar sobre a haste, com força, lenta e alternativamente, as mãos forradas de um pouco de algodão molhado, tiram um som muito forte, vibrante e rouco, em tudo igual ao rugir da fera e capaz de ser ouvido a longas distâncias. Tocado por duas pessoas, combinam-se as vibrações da pele com o ronco do buriti, de sorte a dar a impressão de um instrumento selvagem e feroz.

Existe na Bahia a Marimba descrita pelo Dr. Pereira da Costa, mas no Maranhão ouvi em criança dar este nome ao *Rucumbo*, instrumento dos Negros angolas, consistindo num arco de madeira flexível curvado por um fio grosso que fazem vibrar com os dedos ou com uma varinha. Na parte inferior do arco prendem uma cuia ou coité que funciona como aparelho de ressonância e, aplicado contra o ventre nu, permite graduar a intensidade das vibrações.

Nas orquestras dos *batucagés* religiosos da Bahia desempenha notável papel, ao lado do *tambor*, do *tabaque* e do *canzá*, o *xáque-xáque*, instrumento nagô e gêge, *aguê-ê* em língua nagô, formado de grandes cabaças vazias, cobertas de uma rede de fios, de malhas mais ou menos largas, em cujos nós se prendem grossas contas, cawries ou búzios. Empunhadas pelo gargalo com a mão direita e fortemente batidas contra a esquerda espalmada, dão um som confuso, mas forte, do chocalhar de muitas pedras. O nome é onomatopéico, imitando o som produzido.

IV. PINTURA E ESCULTURA[11]. O natural menosprezo, que votam aos escravizados as classes dominadoras, constituiu sempre, e por toda a parte, perene ameaça de falseamento para os propósitos mais decididos de uma estimativa imparcial das qualidades e virtudes dos povos submetidos.

E foi por não ter cerrado ouvidos às sugestões desses preconceitos que escritores pátrios conseguiram dar proporções de uma crença geral à de que os escravos negros, que com os portugueses e os Índios colonizaram o Brasil, pertenciam todos aos povos africanos mais estúpidos e boçais.

Era uma injustiça, mas era antes de tudo um erro.

E por isso, reivindicando os direitos da verdade, a observação desapaixonada dos fatos havia de, infalível, um dia reabilitar os Negros, dos exageros dessa condenação tão sumária quanto infundada.

Em verdade, nas levas de escravos que, por quatro longos séculos, o tráfico negreiro, de contínuo, vomitou nas plagas americanas, vinham de fato inúmeros representantes dos povos africanos negros mais avançados em cultura e civilização.

As manifestações da sua capacidade artística na pintura e na escultura, — as mais intelectuais das Belas-Artes —, melhor o atestarão agora do que o puderam fazer a música e a dança.

Pouco sabemos da pintura negra que mesmo em África não parece ter ido além de toscos desenhos, utilizados na ornamentação dos seus edifícios, palácios, igrejas ou *pegis*.

[11] Daqui até o fim, pág. 274, foi pelo autor publicado na revista *Kosmos,* ano I, agosto de 1904, nº 8, sob o título — *As Belas Artes nos Colonos Pretos do Brasil,* com seis excelentes *clichês.* (Nota de H. P.).

Todavia, assim rudimentar, este esboço de arte permitiu a criação, no Dahomey, de uma escritura ideográfica, análoga, senão idêntica, aos hieroglifos. Seria uma língua sagrada de cuja escritura à Europa foram ter exemplares na reprodução dos frisos com que ali se decoravam os palácios reais: língua privativa, no seu conhecimento e uso, dos sacerdotes de Ifá, os depositários das tradições nacionais em povos dos mais conhecidos da Costa dos Escravos.

Na escultura, porém, é que com mais segurança e apuro se revela a capacidade artística dos Negros. O seu cultivo e apreço, entre os escravos que vieram colonizar o Brasil, tanto se comprovam em presunções indutivas como no testemunho de fatos e documentos.

Estão ainda bem vivas na memória dos contemporâneos as peripécias das lutas com que, nos nossos dias, as pretensões conquistadoras da França, completando pelas armas as extorsões iniciadas pelas intrigas das casas comerciais do golfo de Guiné, acabaram destruindo, em 1890, o poderio de seu aliado o rei Bêhanzin, do Dahomey, por fim vencido e exilado no Tahiti. Ao apoderar-se de Caná e Abomey, capital do reino africano, que Bèhanzin entregara às chamas antes de abandonar, o general Dodds pôde salvar do incêndio curiosos espécimes da escultura negra, que, por ele, foram enviados ao Museu etnográfico do Trocadero. Compunham essas relíquias três estátuas dos últimos reis dahomanos, duas portas do palácio real, e um trono régio. As estátuas, talhadas numa peça inteiriça de madeira muito dura, representam os reis em tamanho natural e sob as formas dos seus protetores totêmicos: Guesô, com as penas de um galo; Guêlele, sob a forma de um homem-crocodilo; Bêhanzin, de um homem-leão. As portas do palácio, à guisa de escultura, traziam coladas pequenas peças de madeira, representando os atributos reais, atributos das divindades dahomanas, armas e animais diversos. Os baixo-relevos copiados, além de reproduções análogas, continham inscrições hieroglíficas. O trono ou cadeira régia reproduzia, também esculpida numa peça inteiriça de madeira, cenas da vida dos reis. Estes espécimes da Arte negra tem sido objeto de curiosos estudos.

Pois bem, o povo africano, cuja aptidão artística se revela nessas produções, pertence a uma família da Costa dos Escravos, os Gêges, de que no espaço de dois séculos recebemos, no Brasil, número elevadíssimo de escravos. São fatos estes já por nós demonstrados à luz de documentos

irrecusáveis. Os negros Ardras que, já no período das guerras holandesas do século XVII, se fizeram notados em Pernambuco, provinham do antigo reino de Ardra, de língua gêge, como os dahomanos, que mais tarde o destruíram, anexando-o ao de Dahomey sob o nome de Hallada. Mas, afora os Ardras, recebemos, no Brasil, escravos gêges do próprio Dahorney, de Whydah, o São João d'Ajuda dos portugueses, dos Mahis, dos Pôpôs, etc.

Mas é este ainda o domínio das presunções que não pode valer a documentação direta do asserto.

Os sentimentos, as crenças religiosas fazem para os Negros, como para as outras raças, as despesas das manifestações primitivas da cultura artística. Os deuses, o culto são ainda os temas, os motivos mais valiosos, as fontes de inspiração por excelência dos rudos artistas negros: aos de orem religiosa se seguem ou se agregam motivos retirados das habituais ocupações nobres da guerra e da caça.

Reunimos, no grupo da fig. 7, peças diversas do culto gege-iorubano dos *orichás* ou *vodus*, tomadas às práticas dessa religião, sobrevenientes nos nossos Negros.

Mandam as regras de uma boa crítica que desprezemos as imperfeições, o tosco da execução, dando o devido desconto à falta de escolas organizadas, da correção de mestres hábeis e experimentados, de instrumentos adequados, em resumo, da segurança e destreza manuais, como da educação precisa na reprodução do natural.

Mas, feito o desconto, nesses toscos produtos, já é a Arte que se revela e desponta na concepção da ideia a executar, como na expressão conferida a ideia dominante dos motivos.

Não é fácil, sem longos desenvolvimentos, dar uma ideia exata da significação cultual destas peças. Não são ídolos como se poderia acreditar à primeira vista, como o supõe o vulgo, como o tem afirmado cientistas e missionários que se deixam guiar pelas aparências e exterioridades. Os Negros da Costa dos Escravos, sejam os de língua iorubana ou nagô, sejam os de língua gege, tshi ou gá, não são idólatras. Entraram em uma fase muito curiosa do animismo em que às suas divindades já partilham as qualidades antropomórficas das divindades politeístas, mas ainda conservam as formas exteriores do fetichismo primitivo. Changô, por

exemplo, o deus do trovão, e certamente um homem-deus, encantado, mas que, para se revelar aos mortais, frequentemente reveste ainda a forma fetichista do meteorito, ou da pedra do raio. E é a esta pedra, convenientemente preparada para nela residir o *orichá*, que se dirige o culto, é ela que recebe os sacrifícios, a quem se dão os alimentos.

Pois bem, as peças esculpidas da fig. 7 não são uma representação direta dos *orichás* e sim dos sacerdotes deles possuídos e revelando na atitude e nos gestos as qualidades privativas das divindades que os possuem. Em todo o caso isso não passa de uma representação. E assim como a pedra do raio, sem estar preparada pelo feiticeiro, digamos, em linguagem católica, benta ou benzida, não tem direito à adoração, assim não reclamam, nem recebem culto os supostos ídolos. São emblemas, enfeites, peças de uso ou utilidade prática; cadeiras, tronos uns, altares outros.

No grupo da fig. 7, à exceção da peça 4ª, que é de bronze, todas as outras são de madeira. As peças de bronze são todas vindas da África, e nem sempre tão imperfeitas como a deste grupo. Os atributos fálicos do *orichá* Echu são duas peças de bronze que se acham em meu poder e pertenceram ao bastão ou cetro de um régulo ou potentado africano (Fig. 8).

Das peças de madeira, vindas da África ou no Brasil fabricadas, umas são grosseiras e pouco significativas, como as de ns. 1 e 7. Outras, porém, conseguem exprimir com clareza, e por vezes com grande intensidade, a intenção, concepção do escultor.

A de nº 3 (fig. 7) representa um sacerdote ou filho de santo dançando, provavelmente possuído do *orichá*. É com precisão a atitude dos braços com que, num curto movimento cadenciado destes, os dançarinos, dispostos em fila, uns atrás dos outros, acompanham o ritmo da música bárbara do batucagé, batendo compasso nos flancos com os cotovelos. O escultor, não conseguindo dar aos membros inferiores a disposição da marcha, limitou-se a figurar a atitude meio agachada de um dos passos da dança.

A peça nº 5 (fig. 7) de 60 centímetros de altura, que se completa nas figs. 9 e 10, constitui um trono ou Barleo destinado ao sacerdote ou feiticeiro quando possuído da *orichá* Yemanjá. No largo movimento das mãos abertas, a fim de conter e levantar os volumosos e túrgidos seios da *orichá* que, para oferecê-los, está de joelhos, o artista expressou com felicidade a concepção da uberdade, de fundo chtoniano ou maternal, que se

atribui a Yemanjá, divindade muito próxima, nos seus atributos, da *orichá* Odudua.

As peças 2 e 8 da fig. 7, em melhor evidência na fig. 11, representam dois sacerdotes, um homem e uma mulher, possuídos de Changô. São peças muito conhecidas na Bahia sob o nome de figuras ou *ochês* de Changô.

Aqui a concepção artística do escultor negro pode, com vantagem, suportar confronto com a concepção similar de uma pintura branca do século V da era cristã, também de motivo religioso, que figura nos trabalhos iconográficos de Paul Richer e Charcot sobre o Demoníaco na Arte e representa, como os *ôches* de Changô dos Negros, uma fase do mesmo pensamento ou crença religiosa. A gravura cristã mostra o demônio saindo da cabeça de um energúmeno sob a injunção de Jesus Cristo. O *ochê* também reproduz uma cena de possessão; um sacerdote ou feiticeiro africano em cuja cabeça penetrou Changô. Apenas Changô reveste, não a forma humana que tem o demônio da pintura cristã, mas a sua forma fetichista de meteórito ou de pedra do raio.

Como expressão simbólica, os dois produtos de arte se equivalem e bem retratam a identidade essencial do pensamento humano nas diferentes espécies ou raças. Mas não devemos ir por diante na análise do documento que reservamos para estudo médico-psicológico de proporções mais amplas.

A peça nº6 da fig. Também representa uma sacerdotiza ou filha de santo, possuída da *orichá* Ochum. Nas festividades, esta peça serve de altar às peças fetiches da deusa.

No quadro, vão ainda figuradas algumas insígnias sacerdotais: a cauda de vaca do *babáláu*, a ventarola de cawries do *Ochum*, as armas de *Changô*.

Mas, neste grupo, não é só na concepção do escultor que se revela o cunho artístico das peças; ainda este se descobre na reprodução dos modelos em que estão em evidência boas qualidades de observação.

Em algumas, foram bem figurados os caracteres étnicos dos Negros. O nariz chato do etíope, os olhos à flor da cara, os lábios grosos e pendentes estão reproduzidos fielmente nas peças 2,3,5,7 e 8 (fig.7). A desproporção entre o comprimento dos braços e das pernas, peculiar à Raça Negra, é

levada, pela imperícia do artista, quase ao extremo da caricatura nas peças 2ª e 8ª.

Exceção a esta regra faz a 6ª peça da fig. 6, melhor reproduzida na fig. 12. Este é sem dúvida um produto artístico mestiço. As tatuagens ou gilvazes étnicos do rosto, como a cor preta, não conseguem mascarar os atributos da Raça Branca, no nariz afilado ou leptorrínio, na boca pequena, lábios de grossura não exagerada, nas proporções do talhe. Não fossem, como outros de menor monta, os defeitos dos braços desproporcionados a formas anatômicas bem corretas, esta peça estaria quase perfeita. Em todo o caso, é bem trabalhada nas dobras da saia, nas proporções e relevos dos seios e do tronco, na expressão da fisionomia.

Apenas difícil decidir se o mestiçamento é aqui do produto reproduzido ou da concepção do artista. A associação dos caracteres das duas raças, que entre nós tão largamente se fundem, recebeu uma realização fantasista na imaginação do artista negro? Ou limitou-se este a copiar a realidade, em espécimes oferecidos pela natureza?

Igualmente possíveis as duas procedências. Que os caracteres da Raça Branca, em cujo seio aqui vivem os Negros e sob cuja direção e ascendente se forma e se educa na América o espírito dos escultores pretos, possam modificando-os, ter exercido decidida influência nos seus ideais e concepções da beleza feminina, nada mais natural. Antes seria este um caso banal e simples da influência social, de sugestão ou imitação inconsciente, que, de regra, exercem as classes superiores dirigentes sobre as classes inferiores ou dirigidas.

Mas, da cópia do natural, na observação dos nossos Negros mestiços de retorno à Raça Negra, ou dos mestiços africanos de Raça Chamita ou Semita, também podia ter vindo a peça, esculpida, ao que me dizem, por um negro brasileiro por muito tempo residente na Costa da África. De fato, os Fulás ou Fulbi, povo chamita ou de Raça branca, mas de pele quase preta, cruzando-se com os Negros do Sudão, deram origem a produtos mestiços em que muitas vezes se encontram caracteres brancos bem acentuados. E não só no Sudão. Nas proximidades do lago Tchad, como nos Bantus orientais da África Meridional, o cruzamento com os Árabes deu produtos escuros em que os caracteres brancos se revelam distintos.

Ou do cruzamento operado no Brasil com sangue europeu, ou do cruzamento chamita ou semita, vindo da África, verdade é que se encontra na Bahia a associação da cor preta, por vezes bem retinta, a caracteres fisionômicos peculiares à Raça Branca.

Mas, num ou noutro caso, seja exteriorizando as suas novas concepções da beleza feminina, seja copiando da natureza a associação de caracteres antropológicos fundidos no mestiço, é ainda a Arte que, infante embora, já se revela no poder da imaginação ou na capacidade de observar.

E esta capacidade de se deixar impressionar pelas cenas que os cercam tem, na escultura negra do Brasil, exemplares de maior valia do que os exibidos nos espécimes estudados.

Neste ponto, o cofre sagrado reproduzido nas figuras 13 e 14 vale o trono de Behanzin, do Museu do Trocadero. E com razão Delafosse[12] considerou a peça do Museu parisiense de valor para a história etnográfica da Arte.

Como se poderá ver em *La Nature*, o trono de Behanzin representa cenas da vida real dahomana. Dos dois planos por que se distribuem as cenas representadas, no superior o rei ocupa o centro, sentado debaixo do régio chapéu de sol e cercado de suas dez mulheres, sendo que das mais próximas cada qual empunha um distintivo da majestade negra, o cachimbo, a bolsa do tabaco, o escarrador, etc. Sobre as cabeças destas dez figuras descansa o assento do trono.

Na ordem inferior, estão figurados dois grupos de prisioneiros, conduzidos por dois soldados dahomanos e, em cada um dos grupos, presos os escravos à mesma gargalheira de madeira.

Pois bem, o cofre das figuras 13 e 14 vasa uma cena de pesca, em análoga reprodução escultural. A peça foi encontrada nas praias de banho na Calçada do Bonfim, nesta cidade, envolta em alva toalha de linho, o que quer dizer que, tendo falecido o pai ou mãe de terreiro, sacerdote ou diretor de *Candomblé*, a quem pertencia, foi ela lançada ao mar com os outros

[12] Maurice Delafosse, *Le throne de Behanzin et les portes des palais d'Abomé au Musée ethnographique de Trocadero. — La Nature*, 21 de abril de abril de 1904, pág. 326.

objetos do seu *Pegi*, por não haver quem o quisesse substituir na direção de culto. É ela destinada pelo Sr. J. Messeder ao Instituto Histórico da Bahia.

A peça representa um cofre cilíndrico de 28 centímetros de altura sobre 21 de diâmetro, composto de duas partes distintas, o cofre propriamente dito e o seu suporte, grupo de escultura representando uma cena de pesca. A peça – cofre suporte – é inteiriça, talhada num só bloco de madeira; salvo a tampa, que é presa ao cofre por uma articulação simples, de charneira, girando sobre um prego, que serve de eixo. O cofre tem a forma de dois pratos justapostos, cobrindo um ao outro. O de baixo, mais fundo, mais escavado, termina por uma orla ou borda em que estão gravados traços simples, formando desenhos. A tampa, menos escavada, também apresenta nas bordas e na face superior diversos desenhos a traços. Duas faixas anteroposteriores pintadas de branco, sobre que caem de cada lado duas faixas idênticas, repartem a superfície da tampa em uma larga seção central e três pequenas seções de cada lado, – todas pintadas de azul. Traços lineares em zigue-zague dividem a seção central em pequenos quadros mais ou menos regulares.

Pelas bordas ou circunferência, o cofre descansa sobre as cabeças de quatro figuras, colocadas em cima de um crocodilo; pelo centro ou fundo ele descansa sobre a extremidade da cauda do crocodilo, que uma das figuras levanta e sustenta.

Das figuras, uma representa um homem, de raça branca, de olhos azuis e dentes enormes. Traz chapéu de castor preto, de forma européia, sapatos da mesma cor; veste calças e paletó brancos. Montado sobre o crocodilo ou jacaré, empunha, na mão direita, uma espada cravada no flanco do reptil, e, na esquerda, a extremidade de um grosso cabo que forma, na extremidade oposta, um laço passado no pescoço do crocodilo. Adiante e atrás do branco, acham-se duas negras. Ambas, descalças, trazem por vestes uma tanga de pano branco, caindo de debaixo dos seios aos joelhos, atada por uma faixa ou cinta azul de orlas vermelhas. Ambas trazem dois braceletes em cada braço, vermelho e preto, e, na cabeça, cruzadas em diversos sentidos, duas faixas branca e vermelha, deixando ver os cabelos nas malhas dos cruzamentos. Seios erectos, de volumosos mamilos pintados de preto. Tatuagens idênticas; três gilvazes verticais na fronte, três verticais sobre três horizontais em cada face. Cor amarela e não preta, olhos brancos de pupilas negras, nariz chato, boca larga, lábios

grossos e pendentes. A mulher da frente, em pé por dentro do arco formado pelo crocodilo e, logo atrás do laço, segura e levanta com a mão direita a pata esquerda do réptil que, forçado por este movimento, fica com a cabeça deitada de lado; com a mão esquerda, segura e levanta a cauda do animal, sobre cuja extremidade descansa o fundo do cofre.

A mulher, que está atrás do Barleo, sentada sobre o crocodilo, sustenta com a mão direita seu joelho da perna direita, que ela deixa cair fora do animal, pisando o solo desse lado; tem a perna esquerda estendida sobre o dorso do jacaré e com a mão esquerda segura o braço direito do branco.

Por último, um negro, enfiado em curto *camisú* branco, sem mangas, com um pequeno barrete igualmente branco no alto da cabeça, sustenta com as duas mãos o cabo de um forte remo, com que mantém, de encontro ao réptil, uma pequena canoa. Este negro, de nariz chato e grossos lábios, é pintado de vermelho escuro e não tem tatuagens como as mulheres. De pernas muito curtas e mal feitas, ele está em pé sobre o crocodilo.

O animal, enroscado sobre si mesmo, forma um círculo, tendo a cabeça deitada de lado, por causa da pata levantada pela primeira mulher. A pele não é figurada em escamas, mas dividida em pequenos quadrados brancos e pretos alternados.

Certamente, no grupo esculpido, se percebe de modo claro a representação de uma cena de pesca em que se festeja a morte de um crocodilo por um branco. A pequena canoa com o seu tripulante preto, a expressão de alegria com que o grupo cavalga o réptil, a situação de honra concedida ao branco, que laçou o animal e empunha a arma ainda cravada no crocodilo, tudo concorre a demonstrá-lo.

Mas não é fácil descobrir a alegoria que nesta peça quis celebrar o escultor negro. Dois pontos tornam embaraçosa a interpretação. Em primeiro lugar, o crocodilo é um animal sagrado para muitos povos africanos, chegando mesmo a ser adorado em alguns pontos da África. Não se percebe bem como, nestas condições, possa servir ao culto uma peça em que se celebra a morte ou caça do réptil.

Depois, nos desenhos e representações dos Negros, os Brancos tem sempre o papel do leão da fábula. Cabe-lhes invariavelmente a má figura. O cetro de Behanzin representava um crocodilo partindo um homem branco

ao meio nas vigorosas mandíbulas. Compreende-se mal, portanto, uma escultura africana destinada a celebrar qualquer façanha de um homem branco.

Somos, pois, obrigados a interpretar a peça como reproduzindo o feito de algum branco aliado ou protetor. O mulato fluminense, Felix Sousa, o primeiro *cháchá* de Ajudá, foi declarado oficialmente pelo rei Gezo "o primeiro dos brancos". Pelo que toca ao crocodilo, devemos supor se trate de algum sacrifício ordenado pela deusa ou *orichá* a cujo culto servia a peça.

É de notar que, nos povos gêges, tem decaído muito da sua antiga importância o culto do crocodilo, , *elô*, *jalodeh*. Considerado divindade malfazeja, ele é antes temido do que adorado e se torna compreensível assim a alegria produzida pela sua pesca.

***

Tais os produtos da escultura negra.

Não passaria pelo espírito de homem mediocremente instruído a ideia de aplicar à determinação do seu valor as exigências e regras artísticas por que se aferem produtos da Arte nos povos civilizados.

Os frutos da Arte negra não poderiam pretender mais do que documentar, em peças de real valor etnográfico, uma fase do desenvolvimento da cultura artística. E, medidas por este padrão, revelam uma fase relativamente avançada da evolução do espírito humano. É já a escultura em toda a sua evolução, mesmo na sua feição decorativa, do baixo-relevo à estatuária. As vestes são ainda grosseiras porque as ideias não tem a precisa nitidez, os sentimentos e a concepção estão ainda pouco definidos; mas no fundo já se encontra a gema que reclama polimento e lapidação.

Com outros recursos, em outro meio, muito podem dar de si. E então perderá as proporções da estranheza esse monumento de obras de talha que erigiu o preto-mestiço no altar-mor da Matriz de Campinas.

V. AS ARTES INDUSTRIAIS. Não podemos ir muito longe na apreciação das artes industriais dos nossos colonos pretos. Eram muito primitivas as que nos traziam da África e quase se reduziam a processos de pesca, de caça e de uma cultura agrícola atrasadíssima.

Todavia, dotados de grande poder de imitação, em chegando ao Brasil, os Negros escravos se converteram em excelentes oficiais, ou mestres de ofícios, de cujos trabalhos retiravam grandes proventos os seus senhores.

Não nos sobra espaço para a história minudente das lutas empenhadas entre a produção escrava e a produção livre da colônia, entre os seus interesses e os da metrópole, de onde por muitas vezes se originaram intervenções do governo bem maléficas e nocivas aos progressos da nossa cultura.Também podemos limitar-nos aqui a uma citação decisiva do Sr. Dr. Pereira da Costa[13]:

> Pelos anos de 1810, menciona Koster, os negros crioulos do Recife eram geralmente os obreiros de todas as artes: e acrescentava: eles não conseguiram chegar ainda às elevadas classes dos burgueses, agricultores e negociantes. Alguns tem conseguido ajuntar grande soma de dinheiro e comprado escravos, aos quais ensinam os seus ofícios, assim como a outros com o fim de tirar maior proveito. Esses escravos trabalham para os seus senhores e proporcionam-lhes grandes rendimentos, porque a mão de obra é geralmente cara e os trabalhos que dependem de uma certa habilidade e gosto são pagos mais liberalmente que os outros. O mestre pintor de igreja e de imagens mais afamado em Pernambuco é um preto de muito boas maneiras, com ares de homem de importância e muito orgulhoso dos seus dotes.
>
> De um escrito dos anos de 1817, consta que nada se sabia então de música, pintura e poesia e que as artes se achavam reduzidas às puramente mecânicas, como as de carpinteiro, marceneiro, ourives, ferreiro, sapateiro, alfaiate, etc.; e acrescentava o seu autor: deve notar-se que estas mesmas artes eram geralmente exercidas por pretos e pardos, em sua maior parte escravos, que se tornavam sujeitos ao desprezo universal, e não vai muito longe o tempo em que se viam os escravos trabalhando em calçados, roupas e outros misteres nas escadas das casas de seus senhores, sendo isto, por conseguinte, a causa do atraso das artes entre nós.

Esta excelente exposição da questão em Pernambuco se pode estender a todo o Brasil, onde os fatos se repetiam exatamente nos mesmos moldes.

[13] Dr. Pereira Costa: *Estudo histórico-retrospectivo sobre as artes em Pernambuco.* Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano, nº 54, pág. 93, 1900.
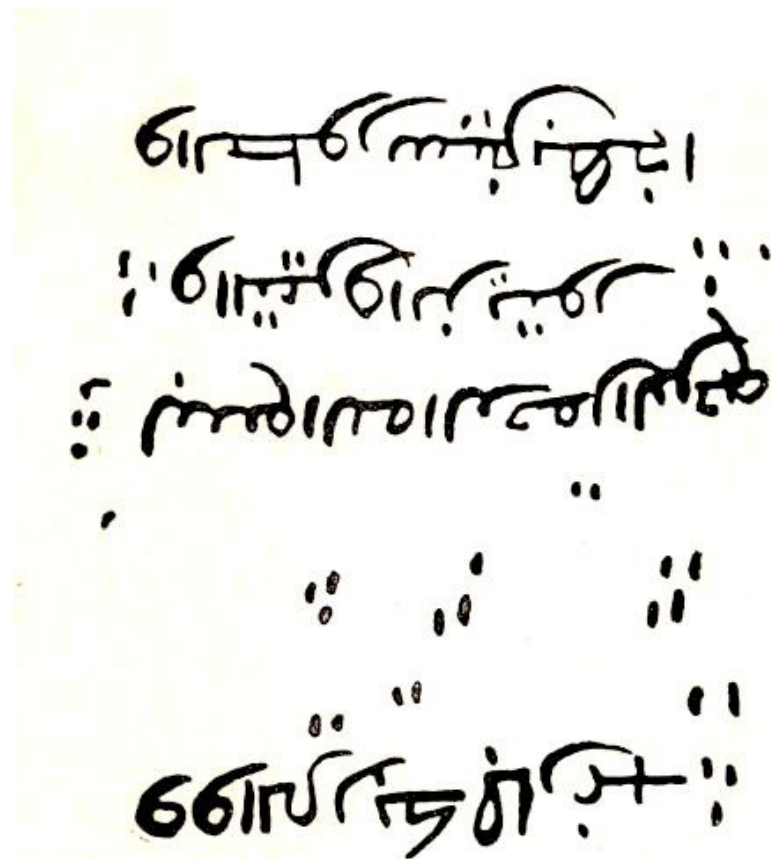
Fig. nº 1 – Mandinga ou amuleto dos negros mulsumis

Fig. nº 2 – Mandinga ou amuleto dos negros mulsumis

Fig. nº 3 – Mandinga ou amuleto dos negros mulsumis

Fig. nº 4 – Mandinga ou amuleto dos negros mulsumis

Fig. nº 5 – Emblema de posto ou título de *cabeceira*
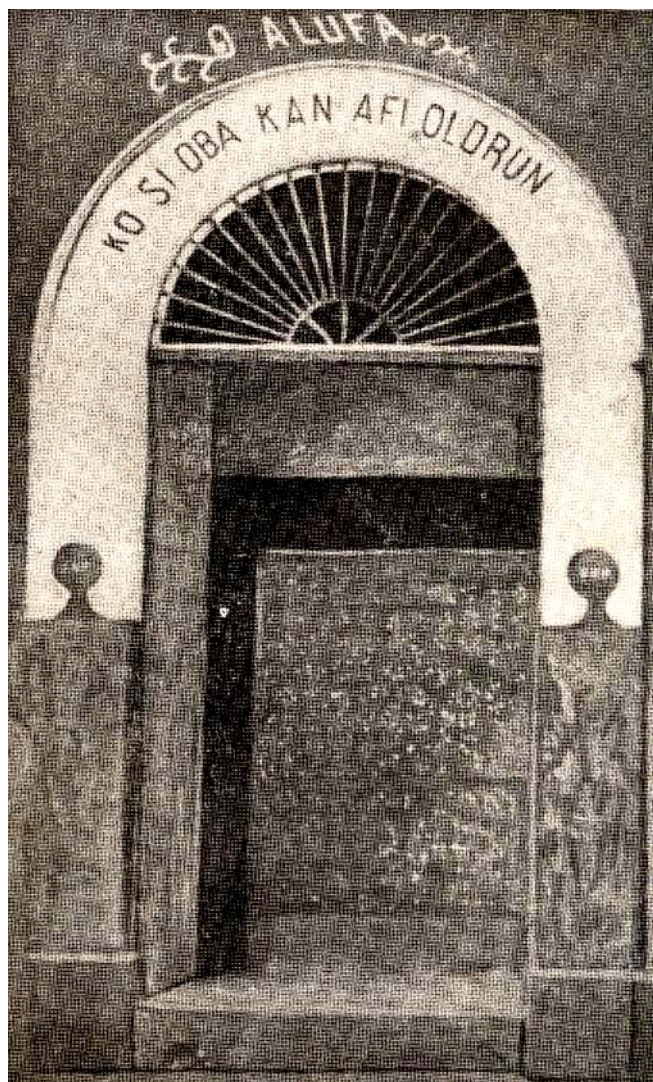
Fig. nº 6 – Açougue Bahiano, com inscrição africana

Fig. nº 7 – Grupo de oito figuras do culto Gêge-Iorubano

(Na enumeração adotada no texto, as figuras ou peças são contadas da esquerda para a direita)

Fig. nº 8 – Bastão de régulo africano

Fig. nº 9 – Trono ou banco esculpido do culto de Yemanjá (de frente)

Fig. nº 10 – Trono ou banco esculpido do culto de Yemanjá
(de costas)
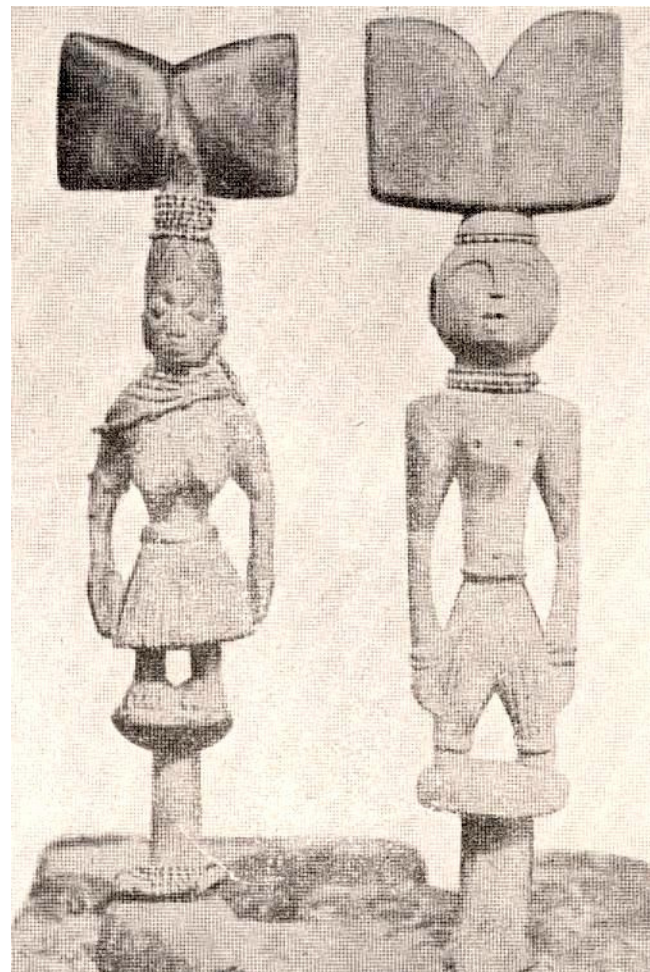
Fig. nº 11 – Ochês de *Changô*

Fig. nº 12 – Peça do culto de *Ochum*

Fig. nº 13 – Cofre de Yemanjá (face anterior)

Fig. nº 14 – Cofre de Yemanjá (face posterior)

CAPÍTULO VI

Sobrevivências totêmicas: festas populares e *folk-lore*[1]

Sumário:

I. O Totemismo africano: sua persistência no Brasil em manifestações psíquicas equivalentes. II. *Tournure* francamente totêmica das festas populares da Véspera de Reis na Bahia. III. Sobrevivências africanas em festas populares outras, o Carnaval, a dança dos Congos, os *Cacumbys* etc. IV. O *folk-lore* africano: opulenta contribuição por ele prestada à constituição do *folk-lore* brasileiro. V. O ciclo africano dos contos da tartaruga, sua transplantação ao Brasil. O conto popular negro: *A tartaruga e o elefante*, equivalente africano do conto popular brasileiro : *O cágado e o teyú*. O conto popular negro: *O filho de Olú*, equivalente africano do conto popular brasileiro : *A menina dos brincos de ouro*. O conto brasileiro da *Madrasta* e uma versão africana equivalente. VI. O ciclo dos contos da tartaruga ou do jabotí, no Brasil, é de origem africana ou indígena? VII. Contos africanos colhidos na Bahia; suas procedências etnográficas.

[1] Este capítulo foi pelo autor publicado no *Jornal do Comércio* do Rio e depois por Oscar Freire, que modificou a forma de Nina Rodrigues, na *Revista do Brasil,* em São Paulo, ns. 79, págs. 201-220, e 80, págs. 344-358. (Nota de H. P.)

I. Se, aferidos ao padrão que oferece Lang, não é lícito considerar selvagens todos os povos negros, é indubitável, no entanto, que a característica, que ele dá para o estado selvagem, se revela em exuberante eflorescência, sobretudo nas manifestações religiosas de toda a raça, e nos usos, práticas e costumes das suas sociedades.

No fundo das mitologias negras mais complexas e elevadas, na essência da sua conversão ao Islamismo como ao Cristianismo, tanto quanto na constituição da ordem social dos seus Estados, subsiste, mais ou menos alterada, a tendência instintiva da Raça a satisfazer os dois requisitos do estado selvagem, admitidos por Lang:

> II. Em psicologia, o selvagem é o homem que, estendendo inconscientemente a todo o Universo a consciência obscura que tem da própria personalidade, considera todos os objetos naturais como seres inteligentes e animados; que, sem tirar uma linha de demarcação bem nítida entre ele e todas as coisas que existem neste mundo, facilmente se convence que os homens podem ser transformados em plantas, em animais ou em estrelas, que os ventos e as nuvens, o sol e aurora são pessoas dotadas das paixões e qualidades humanas e sobretudo que os animais podem ser criaturas mais poderosas do que ele próprio e, em certo sentido, divinas e criadoras.
>
> IV. No ponto de vista social, o selvagem é o homem que faz repousar suas leis sobre as regras bem definidas do totemismo, isto é, do parentesco do homem com os objetos naturais, e que se apóia sobre o caráter sagrado desses objetos para motivar as interdições em matéria de casamento e as vinganças obrigatórias (*blood-feuds*), que faz da habilidade na magia um título a uma posição elevada.
>
> Tal é, conclui Lang[2], na nossa opinião, o selvagem e nos propomos a explicar as partes mais absurdas da mitologia como sobrevivências de suas ideias e de seus costumes.

Antes, de demonstrar a persistência do estado mental dos selvagens nas concepções fundamentais das mitologias negras, ensaiaremos o seu estudo, como simples sobrevivência, nos usos e costumes africanos introduzidos no Brasil pelos escravos pretos.

[2] Lang: *Mythes, cultes et religions,* Paris, 1896, pág. 31.

O raciocínio, que já nos levou a descobrir a persistência do fetichismo africano nas exterioridades da conversão católica dos escravos, deve conduzir-nos agora a investigar sob que formas ou equivalentes psíquicos se manifesta aqui a situação mental dos Negros, da qual procede o Totemismo. Seria, de fato, revelar grosseira ignorância das condições sociais em que se constitui o regime totêmico, se pretendêssemos encontrá-lo organizado entre os nossos Negros. O Totemismo é, antes de tudo, nos povos selvagens, uma relação de parentesco sobre que descansa a organização da sua vida civil. Supõe necessariamente plena liberdade de direção e governo. Subordinados a governos constituídos como se acharam sempre os Negros no Brasil, regidos por leis e costumes que lhes foram impostos, era material para eles a impossibilidade de se disporem em tribos ou classes organizadas sob o regime dos totens.

Mas daí não é permitido inferir que o estado mental especial de que dimana a organização social em totens não subsista e possa manifestar-se sob outras formas. Um fato histórico corrobora e sustenta esta presunção. Os descendentes dos Bonis, pretos fugidos que se tornaram independentes na Guiana, uma vez livres, adotaram a constituição em classes totêmicas.

> Os Bonis, escreve Lang, são descendentes de escravos negros que conquistaram a sua liberdade à ponta de espada; provinham da Costa Ocidental da África. Conservaram uma crença informe em *Godú*[3] (Deus) e *Dibidi* (diabo), mas, ao mesmo tempo, se dividiram em tribos totêmicas que tomaram nomes de animais. O macaco vermelho, a tartaruga e o caiman são os seus principais totens.

Ora, se entre os Bonis escravos se tivesse aberto inquérito para saber se persistia neles o Totemismo, naturalmente o resultado havia de ser negativo. Mas tanto se conservava latente a condição mental da constituição dos totens que estes se organizaram assim que a liberdade ofereceu aos Negros oportunidade de se governarem por si.

[3] O termo *Godú* lembra tanto *Vodú,* divindade ou santo dos Ewes; *Bonis* altera tão pouco *Benin,* que é lícito supor fossem os *Bonis* negros procedentes do Golfo de Beni na Guiné e provavelmente na Costa dos Escravos ou do Ouro. *Dibidi* parece uma corrupção de *Shygidi, orichá* iorubano, e divinização do pesadelo que o povo faz muitas vezes sinônimo do diabo ou de espíritos malfazejos.
Em todo o caso, *Didi* é para alguns povos sudaneses o nome de uma divindade malfazeja.

Pois bem, os Negros importados no Brasil eram todos povos totêmicos.

Não é crível que a simples introdução neste país, que não modificou essencialmente a crença dos Negros, que lhes deixou intatas todas as suas tendências sociais, houvesse suprimido neles a disposição mental ao Totemismo. Resta apenas buscar sob que formas e aspectos ela se disfarça e se revela na nossa vida ordinária. Se não me iludo, havemos de encontrá-la na tendência e nos esforços para se constituir nos elementos de sobrevivência das nossas festas populares.

II. É a parte africana dessas festas, em particular da véspera de Reis.

> A véspera de Reis na Bahia, escreve o Sr. Dr. Melo Morais[4], é um corolário da noite de Natal. São irmãs quanto à origem, diferindo na vida de relação. Para os homens que estudam, o interesse de diferenciação entre as festas do Natal no Brasil e suas congêneres no estrangeiro é enorme. Na Europa, há um único fator que é o ele mento nacional; entre nós há três: o elemento branco ou português, o africano, e o resultante de ambos – o mestiço. Do modo por que eles contribuíram e se consubstanciaram, do caldeamento estético que dá o colorido local a costumes que se foram modificando desde a colônia, resulta o encantamento etnológico, a feição nacional.

Descrevendo em seguida as diversas espécies de ranchos de Reis, acrescenta:

> Destoando do concerto magnífico (dos ranchos dos brancos) lá cresce o rancho dos *Cucumbys*, que são negros e negras vestidos de penas, rosnando toadas africanas e fazendo bárbaro rumor com seus instrumentos rudes. Dos *Cucumbys* não sabemos o rumo.

E mais nada sobre a natureza da contribuição africana ou negra à festa de Reis.

Antes de tudo, devo confessar que foram infrutíferos os meus esforços para descobrir hoje na Bahia esta denominação de *Cucumbys*[5].

[4] Melo Morais, *Festas e tradições populares no Brasil*. Rio de Janeiro.
[5] Manuel Quirino *(A Bahia de Outrora,* Bahia, 1916, págs. 53-56) descreve com pormenores a festa dos *Cucumbys* na Bahia. (Nota de H. P.)

O rancho de Reis em que, ao meu ver, se encarnou na Bahia a veia totêmica dos Negros, merece ser estudado melhor e mais de perto. Mas não devo emprestar à sua descrição a minha disposição de ânimo, e por isso dá-la-ei por extenso tal qual se encontra no nº 16, de 10 de janeiro de 1905, d'*A Renascença*, excelente jornalzinho literário que então aqui se publicava. Suponho-a devida à hábil pena do distinto poeta Dr. Sousa Brito; em todo o caso está perfeitamente conforme ao que pessoalmente tenho observado.

> O *rancho* ou *reisado*, como no centro do Estado o chamam, é um grupo de homens e mulheres mais ou menos numeroso, representando pastores e pastoras que vão a Belém e que de caminho cantam e pedem agasalho pelas casas das famílias.
>
> Podemos dividir o *rancho* em duas categorias: o *terno*, que é o rancho mais sério e mais aristocrata e o *rancho* propriamente dito, que é mais pândego e democrata.
>
> O *terno* só tem pastores e pastoras, é constituído por famílias, todos uniformizados de branco e uma outra cor que deve ser rigorosamente a mesma para todos, as vestimentas são todas iguais, às vezes tudo branco e as moças vestidas de noivas. Vão arrumados aos pares, a dois de fundo – um pastor e uma pastora, cada uma destas com uma castanhola, cada um daqueles com um pandeiro, todos com uma flecha tendo no extremo uma lanterna acesa. Esses *ternos* são puxados por três ou seis músicos, não vão quase nunca à Lapinha, só cantam nas portas das casas conhecidas nas quais entram, comem, bebem e às vezes amanhecem dançando quadrilhas, polcas e valsas.
>
> O *rancho* prima pela variedade de vestimentas vistosas, ouropéis e lentejoulas, a sua música é o violão, a viola, o cavaquinho, o *canzá*, o prato e às vezes uma flauta; cantam os seus pastores e pastoras por toda a rua, chulas próprias da ocasião, as personagens variam e vestem-se de diferentes cores conforme o *bicho*, *planta* ou mesmo objeto *inanimado* que os pastores levam à Lapinha.
>
> Antigamente os bichos eram a *burrinha*, que representava um Rei montado, e o *boi* dono do curral no qual veio ao mundo o Redentor.
>
> Hoje a *bicharia* da clássica arca de Noé ficou a perder de vista com a dos *ranchos*. É o *cavalo*, a *onça*, o *veado*, a *barata*, o *peixe*, o *galo*, o *besouro*, a *serpente*, a *concha de ouro*, e muitos outros animais, além de seres fabulosos como: a *fênix*, a *sereia*, o *caipora*, o *mandú*; de

plantas e flores como: a *laranjeira*, a *rosa Adélia*, a *rosa Amélia*, e até seres inanimados, como o *navio*, a *coroa*, o *dois de ouro* e outros.

Nos *ranchos*, além de pastoras, há balizas, porta-machados, porta-bandeiras, mestre-salas e ainda um ou dois personagens que lutam com a figura principal que dá nome ao *rancho*.

Assim no do *peixe*, há um *pescador*; no do *cavalo*, um *cavaleiro* que as mais das vezes faz *triste figura*; no do *veado* ou da *onça*, um *caçador*; no da *barata*, uma *velha* armada de enorme chinelo; no do *galo*, um *guerreiro* com armadura e capacete de folhas de Flandres, manejando uma enorme catana de papelão prateado; nos de *flores* ou plantas, um *jardineiro* com um grande regador; no do *navio*, há *marinheiros*, pilotos, contramestres, enfim, uma marinha inteira e uma fortaleza que se bate com o navio.

Estes ranchos vão até a Lapinha, onde a comissão dos festejos dá um ramo ao primeiro que chega.

Todos eles cantam e dançam nas casas por dinheiro. Suas danças consistem num *lundú* sapateado, no qual a figura principal entra em luta com o seu condutor que sempre o vence; depois jogam, sempre dançando e cantando, um lenço aos donos da casa que o restituem com dinheiro amarrado numa das pontas e saem cantando, dançando, batendo palmas, arrastando os pés, num *charivari* impossível de descrever-se.

À parte a feição local tomada ao assunto religioso a que se adaptam e ao meio popular complexo em que aparecem, nos *reisados* ou ranchos de Reis se descobrem em frisante relevo todas as características essenciais do Totemismo. O agrupamento familiar dos totens tem neles por equivalente a constituição do clube ou rancho, imagem da tribo ou clã: cada indivíduo pertence ou se diz do rancho do pavão ou da barata, como nos dás totêmicos pertenceriam à tribo da tartaruga ou do ao.

O chefe da família que ocupa o primeiro lugar, lê-se em Lang, chama-se: *o grande homem do crocodilo*. É assim que a Duquesa de Lutherland, que protege o clã chattan, é cognominada em dialeto gaélico *a grande dama do gato*.

A ideia da superioridade, parentesco, e proteção do animal ou objeto totêmico manifesta-se no rancho de Reis, pelo nome que ele dá ao clube, pela vantagem nas proporções da figura que o representa e pela riqueza das

vestes que o ornam, bem Como pelo papel que lhe cabe na ação que se desenrola no bailado. Não é aquele um boi, um pavão ou um navio banal e comum, mas animal ou objeto em que se idealiza distinção especial. Mas é principalmente na dança dos ranchos que de todo se descobre a sua procedência do mesmo sentimento de que nasce o Totemismo.

É tão íntima a conexão do Totemismo com as danças, que são estas suficientes para designar as divisões ou tribos.

Para designar o seu hábito de tomar o nome de um animal, eles(os Bechuanas) se servem da palavra *bina*, dançar; assim, para saber-se a que tribo pertencem esses selvagens, é preciso perguntar-lhes: *O que dança você*? Parece que outrora a dança foi parte constitutiva do seu culto. As crenças mitológicas e religiosas dos Boschemans são também intimamente ligadas às danças; quando algum indivíduo ignora um mito, ele diz: *Eu não danço esta dança*, querendo afirmar assim que não pertence à corporação que conserva aquela tradição particular.

A seu turno, os ranchos de Reis são essencialmente ranchos da dança ou bailado. E é para notar que as danças dos ranchos baianos são uma imitação, quase direi uma reprodução, das danças da iniciação da puberdade ou de certas danças de caça dos povos selvagens.

A comparação mais superficial das nossas com essas danças bem o demonstra. As danças dos ranhos de Reis consistem essencialmente em uma espécie de pantomima de luta entre o objeto ou animal, chefe ou totem do rancho, e o seu guia. Este objeto ou animal é representado por uma figura de grandes proporções, com as formas do animal ou objeto escolhido, boi, borboleta, navio, etc., debaixo da qual se mete um homem que a faz marchar e dançar.

Que não são diversas as danças venatórias e de iniciação dos selvagens mostram os seguintes casos que tomo a Fraser[6]. Em certas cerimônias de iniciação, na Nova Galés do Sul, apresenta-se aos noviços um canguru feito de hervas, e se declara que a elesestá conferido o poder de matar este animal.

[6] Frazer, *Le Totemisme,* Paris 1898, págs. 59 e seguintes.

> Os homens atam à cinta caudas de ervas e dão pequenos pulos à direita e à esquerda para imitar o canguru, ao mesmo tempo que dois outros indivíduos os perseguem com lanças, fingindo ferí-los. Na dança venatória dos cafres Kusás, um homem toma na boca um punhado de ervas e anda de quatro patas para imitar a caça, ao passo que os caçadores soltam o grito de caça e o atacam à lança até que ele finja cair morto.

Certos negros da África equatorial ocidental fazem a mímica de uma caça de gorila antes da caça real e o homem, que faz de gorila, finge deixar-se matar. Nos Cacotahs, para a caça do urso, a pantomima consiste em vestir-se o *shaman*, ou homem-médico, da pele do urso e os outros de simples másaras da mesma pele, imitando todo o animal. Os índios de São João Capistrano executam pantomimas semelhantes da pele empalhada de um gato selvagem.

Não importa aqui a distinção que Frazer estabelece entre as danças totêmicas, as da iniciação da puberdade e as danças de caça. Domina em todas a mesma situação mental, pois as danças dos caçadores possuem uma intenção propiciatória que denuncia a crença no parentesco, superioridade ou inteligência do animal. É natural que, nas suas revelações entre nós, todos estes estados mentais se associem para a transmissão atávica aos descendentes dos selvagens e bárbaros. Seria, de fato, erro manifesto acreditar que, nestas sobrevivências, se possa encontrar a verdadeira instituição totêmica e não, simplesmente, em festas populares brasileiras, manifestações equivalentes do mesmo estado mental ancestral. É ainda por esse motivo que não nos preocupa a discriminação das diversas variedades de totens, posto que já tenhamos mostrado algures que o *tabu* ou proibição religiosa de comer a carne de certos animais, imposta às confrarias de determinados *orichás* iorubanos, tem manifesta procedência de um remoto toternismo religioso. Há, na nossa população inculta, práticas correntes que, originando-se evidentemente destas ideias, já de muito perderam, todavia, a lembrança da sua conexão e só se conservam pela tradição local e o exemplo, Está neste caso o costume de usar dentes pontiagudos Como de certos animais, os chamados dentes limados, mas que são, de fato, cortados a navalha ou a faca. Modernos estudos etnográficos mostraram que este costume é extremamente generalizado por todo o mundo, e se inspira claramente em uma ideia totêmica. A intenção deliberada de imitar assim certos animais é ainda hoje conservada em alguns povos negros.. "Os

Manganijas", escreve Frazer, "limam os dentes de modo a se parecerem com o gato ou o crocodilo".

Se fica exuberantemente demonstrado que, nas nossas festas e costumes populares, se descobre uma intenção totêmica transmitida pelos Negros e Indígenas, nenhum elemento nos autoriza, todavia, a descobrir nela a influência especial deste ou daquele povo negro. Entre os Bantus, em toda a África austral, domina francamente o Totemismo, mas persiste ele ainda mesmo nos povos Sudaneses que possuem uma estrutura social muito mais complexa. Ellis encontrou o Totemismo heterogêneo regularmente instituído entre os Ewes e dá a denominação dos seguintes clãs: *Kpo-dó*, clã do leopardo; *Ordãnh-dó*, clã da serpente; *Dzáta-dó*, clã do leão; *Téhvi-dó*, clã do inhame; *Elo-dó*, clã do crocodilo; *Ed dú-dó*, clã do macaco. Na vasta família Mande, Mandinga ou Malinkê, os estudos do Capitão Binger mostram que os *tennês* ou ídolos familiares, bem como os seus *diamús*, nomes de família, que, juntos, caracterizam as tribos, tem uma origem totêmica, como mostram, para exemplo, a *família Bammana*, do caiman ou *bamba*; a família Mali ou do hipopótamo, etc.

III. FESTAS POPULARES. Mas não é só a intenção totêmica que havemos de encontrar como legado africano nas nossas festas populares. O fenômeno psicológico toma aqui duas feições distintas: ou a festa brasileira é a ocasião de verdadeiras práticas africanas que os Negros adicionam a ela como suas equivalentes; ou essas práticas já se revelam incorporadas ou integradas às nossas festas como simples tradição ou lembrança. É, bem se pressente, novo caso de distinção, com outras aplicações, já por nós estabelecida. Na primeira hipótese, trata-se de manifestações de uma crença, de uma prática, costume ou festa africana, atualmente ainda viva entre nós; na segunda, da tradição ou recordação de sentimentos que só existiram em atividade nos seus maiores. A lavagem da igreja do Bonfim é, como demonstrei, uma prática religiosa iorubana ou nagô; mas é verdadeiro culto vivo, pois, para Africanos, negros crioulos e mestiços daquela seita, o Senhor do Bonfim é o próprio *Obatalá*. Ao contrário, os clubes carnavalescos do Cucumby, do Rio de Janeiro, descritos pelo Sr. Dr. Melo Morais, são festas populares que passaram de todo ao estado de tradição. A escolha, a preferência do tema denuncia, trai ainda a Raça Negra, mas a essas festas se podem associar as outras raças que não verão no fato senão o elemento da caracterização que é a essência do Carnaval.

Há, finalmente, casos intermédios ou de transição: a usança africana participa, ao mesmo tempo, da tradição e de uma instituição ainda viva entre nós. É o caso dos clubes carnavalescos africanos da Bahia. As festas carnavalescas da Bahia se reduzem ultimamente quase que a clubes africanos organizados por alguns africanos, negros crioulos e mestiços. Nos últimos anos os clubes mais ricos e importantes tem sido: *A Embaixada Africana* e os *Pândegos da África*. Mas, além de pequenos clubes como *A Chegada Africana, os Filhos de África*, etc., são incontáveis os grupos africanos anônimos e os máscaras negras isolados. Na constituição destes clubes se revelam aquelesdois sentimentos distintos. Nuns, como a *Embaixada Africana*, a ideia dominante dos negros mais inteligentes ou melhor adaptados, é a celebração de uma sobrevivência, de uma tradição. Os personagens e o motivo são tomados aos povos cultos da África, Egípcios, Abissínios, etc.. Nos outros, se, da parte dos diretores, há por vezes a intenção de reviver tradições, o seu sucesso popular está em constituírem eles verdadeiras festas populares africanas. O tema é a África inculta que veio escravizada para o Brasil. Nos *Pândegos da África*, o carro, descreve um jornal diário, "representa a margem do Zambeze, em cuja riba, reclinado em imensa concha, descansa o rei Labossi, cercado dos seus ministros Auá, Oman, Abato, empunhando o último o estandarte do clube". Após vinha "um carro com dois sócios representando poderosos influentes da corte do rei, — Barborim e Rodá. Três cavaleiros precediam a charanga africana que vinha a pé, com os seus instrumentos estridentes e impossíveis". Depois, um "carro representando a cabana do pai Ajou e sua mulher com o caboré de feitiço, a dar a boa sorte a tudo e a todos". O sucesso deste clube foi enorme. Vimos compacta multidão de negros e mestiços que a ele, pode-se dizer, se haviam incorporado e que o acompanhavam cantando as cantigas africanas, sapateando as suas danças e vitoriando os seus ídolos ou santos que lhes eram mostrados do carro do feitiço. Dir-se-ia um *candomblé* colossal a perambular pelas ruas da cidade. E de feito, vingavam-se assim os Negros fetichistas das impertinências intermitentes da polícia, exibindo em público a sua festa. E não é pequeno afinal o desforço que assim tomam, pois bem contadas, inclusive todos os bandos anunciadores de quanta festa de arrabalde existe, por mais de uma dúzia orçarão anualmente essas oportunidades. Se acaso este depoimento de testemunha ocular pudesse ser averbado de parcial ou de *parti pris*, havia de ratificá-lo a transcrição unânime da imprensa local. *Diário da Bahia*, 16 de

fevereiro de 1899: Seguiam a charanga "muitos entusiastas do clube (*Pândegos da África*) acompanhando os cantos africanos e as danças rítmicas". *Jornal de Notícias*, de 11 de fevereiro de 1899: "A melhor passeata de ontem foi a dos *Pândegos da África*, que com certeza farão uma das primeiras figuras do Carnaval deste ano. Uma enorme multidão o acompanhava, aclamando-o". Ainda o *Diário da Bahia*: "*A Chegada Africana*, com os clássicos instrumentos e danças, deu no goto de muito papalvo". As danças e cantigas africanas, que se exibiam com este sucesso no Carnaval, são as danças e cantos dos candomblés, do culto gêge-iorubano, fortemente radicado na nossa população de cor.

Ainda eram, sem dúvida, práticas africanas vivas, embora adaptadas, as danças dos Congos descritas pelos Srs. Drs. Melo Morais e Sílvio Romero, nas festas de São Benedito e N. S. do Rosário, do Lagarto (Sergipe).

Era uma espécie de cortejo de pretos que acompanhavam a procissão fazendo guarda de honra a três rainhas negras. Entre os pretos travava-se luta para ver quem se apoderava da coroa da rainha, o que valia um prêmio ao vitorioso.

Os *Cucumbys* baianos das festas de Natal e Reis são também verdadeiras festas africanas. Mas, quando levados por negros baianos, os *Cucumbys* apareceram no Carnaval do Rio de Janeiro, constituindo diversos clubes carnavalescos, já não se podia admitir fossem outra coisa mais do que uma tradição africana. Na descrição dos *Cucumbys*, que nunca assisti e suponho extintos na Bahia, cinjo-me em resumo ao Sr. Dr. Melo Morais[7], onde por extenso se podem encontrar toda a ação e bailado. A ação é assim resumida pelo próprio autor:

> Depois da refeição lauta do cucumbe, comida que usavam os *Congos* e *Munhambanas* nos dias da circuncisão de seus filhos, uma partida de Congos põe-se a caminho, indo levar à rainha os novos vassalos que haviam passado por essa espécie de batismo selvagem. O préstito, formado de príncipes e princesas, augures e feiticeiros, intérpretes de dialetos estrangeiros e inúmero povo, levando entre alas festivas os *mametos* circuncisados com lasca de taquara, é acometido por uma tribo inimiga, caindo flechado o filho do rei. Ao

[7] Melo Morais, *Festas e tradições populares,* etc., pág. 157.

aproximar-se o cortejo, recebendo a notícia do embaixador, ordena o soberano que venha à sua presença um afamado adivinho, o feiticeiro mais célebre do seu reino, impondo-lhe a ressurreição do príncipe morto. E aos sortilégios do feiticeiro, o morto levanta-se, as danças não findam, ultimando a função ruidosa retirada na qual os *Cucumbys* cantam o Bendito e diversas quadras populares. Como é natural, a tradição africana acha-se corrompida pelas gerações crioulas, mas não a ponto de desconhecer-se o que há de primitivo como costumes autênticos.

De fato, os nomes *Congo, Munhambana, Cucumbe, Quimbate, Matanga, Zumbi*, etc., que aparecem no bailado, bem como algumas palavras das estrofes cantadas, não deixando dúvida sobre a origem africana, põem em grande evidência a sua procedência bantu ou congo. Considero os *Cucumbys* a mais importante das tradições que à nossa população legaram os negros Bantus, uma das poucas porque este ramo da Raça Negra escapou da assimilação anônima que sofreu no Brasil. Nesta ordem de ideias, a festa dos *Cucumbys* só tem por superior, em valor histórico, Palmares que, como vimos, foi uma criação e um feito bantu. Muito abaixo, em significação etnológica se devem inscrever o pouco que nos ensina o estudo dos últimos Bantus sobreviventes, as manifestações pequenas e apagadas da festa dos *Congos* e o *Enterro Moçambique*, descrito pelo Dr. Melo Morais. Se, do grupo geral dos *Tus* ou *Bantus* procuramos descer, em investigação, aos diversos povos nele compreendidos, só apuramos agora a indicação precisa de negros *Congos*, *Angolas* e *Moçambiques*, mas tais designações têm entre nós antes um valor regional do que etnológico, pois nos Congos como nos Moçambiques abrangemos nações diferentes, divididas em tribos inúmeras.

Das festas populares aqui mencionadas, o carnaval baiano é suficiente para salientar, em curioso destaque, a superioridade comunicativa dos Sudaneses, Iorubanos, Ewes e Minas, cujas tradições e festas ruidosas passaram à nossa população crioula, nela vivem e fortemente se radicaram. São eles e não os Angolas que vão tomar à África bantu os motivos e ideias dos clubes carnavalescos, os quais, na execução, revestem sempre a tournure de suas festas e costumes.

IV. FOLK-LORE. Não reclamava grande descortino de inteligência a previsão de que o *Folk-lore* brasileiro havia de ser uma resultante dos *folk-*

lores das raças colonizadoras com modificações e adições do povo que delas proveio. No entanto, é dificílimo, no produto atual, discriminar hoje a contribuição de cada um dos fatores étnicos. A adaptação ao novo meio, já pelo conflito e congraçamento das diversas raças, já pela fusão hereditária das suas tendências no mestiço, está influindo para deformar, para alterar o sentido e a forma primitiva dos contos populares, dando-lhes colorido local e atual. O Dr. Sílvio Homero, sem contestação a nossa maior autoridade na espécie, sentiu e expôs francamente toda a dificuldade desta distribuição. Todavia, ele mostrou que, na nossa população, se encontram alguns contos que a ela passaram tais, ou quase tais quais existiam em algumas das raças colonizadoras. E este fato nos autoriza a tentar a empresa, certamente muito mais difícil, de explorar as procedências africanas dos nossos contos populares como uma fonte de informações sobre os povos negros que colonizaram o país.

Como já vimos em relação a outros pontos, ainda aqui é principalmente na obra do Sr. Sílvio Romero que mais se sente, e é ela a que melhor põe em relevo toda a enorme desproporção entre a consciência nítida e a afirmação categórica do alto valor da contribuição prestada pelo Negro à constituição da nossa nacionalidade, de um lado, e a pobreza, quase miséria, dos nossos conhecimentos nesse particular, do outro. A exiguidade desta contribuição, tal como se percebe nos *Contos Populares*[8], a única obra brasileira em que a matéria é abordada com este intuito, é tanto mais para notar quando é sabido que é riquíssimo o *folk-lore* africano, o qual, em alguns povos, além dos historiadores nacionais, possui contistas de profissão. Em um povo africano, que largamente contribuiu para a nossa colonização, os Nagôs, ensina Ellis, que, além do *arokin*, o narrador das tradições nacionais, o depositário das crônicas do passado, que, assistindo um a cada rei, constituem uma verdadeira casta cujo chefe toma o título de *Ologbô* ou conselheiro, há o *akpalô*, fazedor de *alô* ou conto, “personagem muito estimada e de grande procura para as reuniões da sociedade”. Alguns indivíduos, escreve Ellis, fazem profissão de contar histórias e andam de lugar em lugar recitando contos. Chamam a tais indivíduos *akpalô kpatita*, “aquele que faz vida ou negócio de contar fábulas”. Como entre as tribos Ewes (nossos *Gêges*), o contador de histórias de profissão iorubano muitas vezes serve-se de um tambor, com o ritmo do qual preenche as pausas da

[8] Sílvio Romero, *Contos populares do Brasil,* Rio de Janeiro, 1897.

narrativa. Quando tem reunido em torno de si um auditório suficiente, ele grita: "*Meu alô é sobre isto ou aquilo*, mencionando o nome do herói ou heroína do conto; ou então: *Meu alô é sobre um homem* (ou uma mulher) *que fez isto e aquilo,* e após este preâmbulo começa a história".

Mas basta conhecer a tendência incoercível do Negro a falar, a contar histórias, no que são capazes de gastar dias e noites; basta acrescentar a isto que à convivência íntima dos escravos com senhores acresceu sempre, durante a escravidão, o encargo de amas de menino confiado às negras, para prever-se que a contribuição africana ao nosso *folk-lore* devia ter sido de inesgotável opulência.

IV. Devo confessar que não pude apanhar bem o critério por que se guiou o distinto *folk-lorista* brasileiro, no meio das grandes dificuldades em que se deve ter achado e que tão francamente salientou, para estabelecer a sua discriminação em contos portugueses ou arianos, contos africanos e contos americanos. No entanto, é evidente que um fato a que ele ligou sempre a máxima importância influiu poderosamente para fazê-lo atribuir aos Indígenas contos que são positivamente de origem africana. Se se percorrem os *Contos Populares*, verifica-se que Sílvio Romero não deixou aos Negros um só conto da tartaruga, cágado ou jaboti, que invariavelmente, à exceção de um, dado aos Brancos, foram todos atribuídos ao elemento indígena. É indubitavelmente este um tributo pago à influência do importante trabalho de Couto de Magalhães, que descobriu entre os nossos Indígenas o que Sílvio Romero chamou um ciclo completo de contos do jaboti. Entretanto os importantes e recentes estudos do Coronel A. Ellis demonstraram que, na Costa dos Escravos, a tartaruga é, para os Nagôs, um poderoso centro de convergência de contos populares. Este ponto é capital para a boa compreensão da nossa psicologia popular e assim trasladaremos para aqui todo o trecho de Ellis, a fim de torná-lo tão conhecido entre nós como merecidamente são os excelentes trabalhos de Couto de Magalhães.

> Chegamos agora, escreve Ellis[9], àqueles contos que se podem chamar Histórias da Tartaruga, pois que a tartaruga (*awon*) desempenha sempre neles o papel principal. Nestes contos, a tartaruga é dotada de poderes sobrenaturais e, na maior parte, passa por obrar com astúcia e malícia. De fato, ela ocupa no *folk-lore* da Costa dos Escravos o lugar da aranha (*anansi*) nos contos da Costa do Ouro e que por isso são conhecidos por *Anansí sem* (*anasi-asem*), "Histórias da Aranha". Nestes a aranha desenvolve sempre grande astúcia e habilidade e figura falando pelo nariz com os deuses inferiores. Os nomes de Tartaruga e Aranha são de personagens antropomórficas e nas tribos *Tishis* a última é chamada *Agya Anan-si, Pai Aranha* ou *Pai Anansi*. Assim o rifão ou provérbio iorubano: *Eji Awon kó kon ni li owo*, usado no sentido de que um assunto que, à primeira vista, parece insignificante, pode realmente ser de grande importância, não deve ser traduzido: *O sangue da tartaruga não chega a uma mancheia* (literalmente não enche uma mão), mas sim: *O sangue de Awon* (o personagem mítico ou a tartaruga antropomórfica) *não é uma mancheia*. Um dos apelidos da tartaruga é *ajapá*, "*a fada de cabeça pelada*, ou a *fada calva* (*aja*, fada; *pá*, ser calva ou careca).
>
> O aspecto ondeante do ar, que se percebe junto ao solo nos ardores caniculares, é chamado o *fogo da tartaruga* e acreditam os Negros ser ele devido a um fogo subterrâneo ateado pela tartaruga para destruir as raízes das árvores. A tartaruga aparece em diversos provérbios iorubanos, tais como "*a tartaruga é sempre motivo de um alô*" (conto); ou então "*a casa da tartaruga não é espaçosa bastante para ela. A varanda* (porção da concha que se projeta sobre a cauda) *da tartaruga não acomoda um hóspede. A tartaruga, tendo edificado a sua casa, fez a varanda na parte posterior*". Outros provérbios ou ditados parecem indicar que a tartaruga é tratada com reverência ou respeito, assim neste: "*O caracol deve ser tratado com a mesma consideração que a tartaruga*".

Ora, se percorrermos os contos da tartaruga colhidos por Ellis entre os Nagôs ou Iorubanos, verificamos que diversos deles tem curso ou pelo menos uma versão equivalente entre nós. Precisamente encontramos, nos Contos Populares, um conto de Sergipe que é evidentemente calcado sobre um conto africano da tartaruga.

Há toda vantagem em compará-los.

—

[9] A. Ellis, The Yoruba — Speaking Peoples of Slave Cost, of West Africa, London, 1894, pág. 258.

Conto brasileiro de Sergipe: O CÁGADO E O TEIÚ (Dr. Sílvio Romero):

> Foi uma vez, havia uma onça que tinha uma filha, o teiú queria casar com ela e amigo cágado também. O cágado, sabendo da pretensão do outro, disse em casa da onça que o teiú para nada valia e que até era o seu cavalo. O teiú, logo que soube disto, foi ter à casa da comadre onça e asseverou que ia buscar o cágado para ali e dar-lhe muita pancada à vista de todos e partiu.
>
> O cágado, que estava na sua casa, quando o avistou ,de longe, correu para dentro e amarrou um lenço na cabeça, fingindo que estava doente. O teiú chegou na porta e o convidou para darem um passeio em casa da amiga onça; o cágado deu muitas desculpas, dizendo que estava doente e não podia sair *de pé* naquele dia. O teiú teimou muito; "Então, disse o cágado, você me leva montado nas suas costas". "Pois sim, respondeu o teiú, mas há de ser até longe da porta da amiga onça". "Pois bem, mas você há de deixar eu botar o meu *caquinho* de sela, porque assim em osso é muito feio". O teiú se massou muito e disse: "Não; que eu não sou seu cavalo!". "Não é por ser meu cavalo, mas é muito feio". Afinal o teiú consentiu. "Agora, disse o cágado, deixe botar minha brida". Novo barulho do teiú e novos pedidos e desculpas do cágado, até que conseguiu pôr a brida no teiú e munir-se do mangual, esporas, etc. Partiram; quando chegaram em lugar não muito longe da casa da onça, o teiú pediu ao cágado que descesse e tirasse os arreios, senão era muito feio para ele ser visto servindo de cavalo. O cágado respondeu que tivesse paciência e caminhasse mais um bocadinho, pois estava muito incomodado e não podia chegar a pé. Assim foi enganado o teiú até à porta da casa da onça, onde ele lhe meteu o mangual e as esporas a valer. Então gritou para dentro de casa: "Olha, eu não disse que o teiú era meu cavalo? Venham ver!" Houve muita risada e o cágado, vitorioso, disse à filha da onça: "Ande, moça, monte-se na minha garupa e vamos casar". Assim aconteceu com grande vergonha para o teiú.

Conto africano da Costa dos Escravos (Ellis):

> Meu *alô* é sobre a tartaruga e o elefante.
>
> Um dia, a fada da cabeça pelada disse aos outros animais que ela era capaz de fazer do elefante seu cavalo, mas todos os animais declararam: "Não, tu não és capaz de montar no elefante". Ela

replicou: "Bem, eu aposto que hei de entrar na cidade montada no elefante". E os outros animais aceitaram a aposta. A tartaruga foi à floresta procurar o elefante e, encontrando-o, disse- lhe: "Meu pai, todos os animais andam dizendo que você não vai à cidade porque é muito desajeitado e corpulento". O elefante ficou muito zangado e disse: "Os animais são uns bobos. Se eu não vou à cidade é porque prefiro ficar na mata. Além disso, eu não conheço o caminho da cidade". "Oh, disse a fada de cabeça pelada, então venha comigo. Eu lhe ensinarei o caminho da cidade e você fará os animais ficarem corridos de vergonha". O elefante aceitou e partiram os dois. Quando estavam próximos à cidade, disse a tartaruga: "Meu pai, eu estou muito cansada. Deixe eu subir nas suas costas". "Pois não", disse o elefante. Ele ajoelhou-se e a tartaruga subiu-lhe às costas. Seguiram caminho. A fada de cabeça pelada propôs então: "Meu pai, quando eu coçar suas costas você deve correr e quando eu bater com minha cabeça nas suas costas, você deve correr mais depressa ainda: assim você fará uma figura muito bonita na cidade". O elefante disse: "Perfeitamente". Ao chegar perto da cidade, a tartaruga coçou as costas do elefante e este pôs-se a correr. Bateu nas costas com a cabeça e o elefante correu ainda mais. Quando os animais viram isto, ficaram pasmos. Todos estavam em suas casas, olhando das janelas. E a tartaruga gritou-lhes: "Eu não disse que entrava na cidade montada no cavalo de meu pai?". "O que quer dizer — "cavalo de seu pai"?, perguntou o elefante enfurecendo-se. "Eu estou caçoando com você"; disse a tartaruga. Mas o elefante viu que os outros animais estavam rindo-se e ficou ainda mais enfurecido.

"Espera que eu vou atirar-te aqui nestas pedras duras e quebrar-te em pedaços", gritou ele. "Isto é muito bom, disse a fada de cabeça pelada. Atire-me aqui. Isso quero eu. Tenho certeza que não hei de morrer nem ferir-me. Se você quer matar-me, deve levar-me ao atoleiro. Lá sim, morrerei afogada na lama e na água". O elefante acreditou nela; correu ao atoleiro e atirou a tartaruga na lama. Levantou a pata para esmagá-la, mas a fada de cabeça pelada mergulhou no lodaçal e saiu em outro lugar. Então ela gritou aos animais que estavam olhando: "Eu não disse que havia de entrar na cidade cavalgando o cavalo de meu pai?". O elefante, vendo que não poderia apanhar a fada da cabeça pelada, voltou a toda a brida para as matas. Assim que chegou lá disse aos outros elefantes: "Sabem vocês o que aquela costas-quebradas me fez?". E contou a eles a história. Os outros elefantes disseram: "Você foi um maluco para levar aquela

costas-quebradas à cidade". E desde então os elefantes nunca mais puseram os pés na cidade.

—

A diferença entre as duas versões é suficientemente explicada pelas adaptações que os novos meios sociais impõem aos mitos e contos importados. Melhor se vê isto na seguinte versão do mesmo conto, tal qual a encontro entre os africanos desta cidade. O começo do conto se ressente das ideias católicas que os Negros receberam no Brasil.

—

Versão africana tomada a negros Geges da Bahia: *Adjinacú* e *Logozé* (o elefante e a tartaruga) (pessoal):

> Um dia Deus chamou todos os animais para dar a elesa força própria de cada um (naturalmente marcar a cada espécie a sua atividade própria ou destino) e ordenou que comparecessem todos em certo lugar daí a oito dias.
>
> Todos os animais se prepararam para comparecer e começaram a caçoar com a tartaruga, dizendo que ela não tinha pernas e portanto não poderia ir. Ela então disse que havia de mostrar que iria montada no elefante. Todos os animais se riram muito e disseram que só queriam ver como ela tão pequenina havia de pegar o elefante para cavalo. Ela respondeu: "Deixem estar que eu me arranjarei". Muniu-se de uma brida e fêz-se muito amiga do elefante. No dia marcado pôs-se a caminho com ele e adiante disse: "Amigo elefante, eu assim não chego lá, quase não ando, você me pode botar nas suas costas?" Ele disse: "Deixe estar que eu te levo". Abaixou-se e a tartaruga trepou-lhe às costas.
>
> Então ela disse: "Mas eu assim caio, não posso me segurar; você deixe eu botar esta brida?" E ele deixou.
>
> Quando foi na ocasião, Deus disse: "Gente, o elefante não veio". Os animais disseram então que a tartaruga havia prometido vir montada no elefante. E é quando chega a tartaruga montada no elefante. Todos os animais bateram muitas palmas e disseram. "Como tartaruga tão pequena pôde pegar elefante para seu cavalo!"
>
> O elefante envergonhado fugiu para o mato e nunca mais se viu ele.

O seguinte conto africano da tartaruga tem uma versão brasileira que encontro no Maranhão e na Bahia.

Conto iorubano (Ellis):

> I. Meu *alô* é a respeito de uma mulher chamada Olu:
>
> Olu tinha um filho chamado Sigô e Sigô quis ser caçador. Seu pai deu-lhe um cavalo, sua mãe deu-lhe um carneiro e mandaram-no partir e caçar. Sigô tomou seu arco e suas flechas, montou no seu cavalo e meteu-se pelas matas. Caminhou muito até que chegou ao lugar dos animais. O céu começou, porém, a carregar-se e por fim ficou tudo tão escuro que Sigô não podia enxergar nada. Imediatamente a chuva caiu em torrente. Choveu tanto que, arrastado pela enxurrada, Sigô foi cair em um fosso profundo. Ele fez tudo para sair, mas não pôde e ficou lá chorando e maldizendo-se. A chuva passou e a tartaruga, sempre à cata de oportunidade, foi ter à gruta. Sigô a viu, estendeu o pescoço até a beira do fosso e gritou:
>
> "Aqui! tartaruga, ho, fada de cabeça pelada, aqui!" A tartaruga chegou e debruçou-se na beira do fosso para ver quem a estava chamando. "O que estás fazendo aí?", perguntou. "A enxurrada da chuva me lançou aqui", disse Sigô. "O que me dás para eu te tirar daí?", perguntou a tartaruga. "Serei teu escravo", replicou ele. "Está dito"; disse a tartaruga, que desceu ao fosso e tirou Sigô para fora. Disse-lhe então: "Vou fazer um tambor grande para te meter dentro. Quando eu chegar a uma casa e tocar o tambor, toma o cuidado de cantar bem". "Está entendido", concordou Sigô. Quando chegou à cidade em que ela morava, tartaruga, a fada da cabeça pelada, foi à casa do rei e elogiou muito o magnífico som do seu tambor. O rei ordenou à tartaruga que trouxesse o tambor e viesse tocar em sua presença a fim de ele poder ouvir o som. "Perfeitamente, disse a tartaruga, manda chamar toda a cidade para dançar".
>
> O rei concordou e mandou por toda a cidade convidar o povo para dançar. Quando todo o povo estava reunido, o rei mandou chamar a fada de cabeça pelada. Ela tomou o seu tambor e veio colocar-se no

meio do povo. Tocou o tambor com a vaqueta e o tambor cantou assim[10]:

Sigô é o filho de Olu

Ah! daí-me a liberdade!

Sua mãe deu-lhe um carneiro e mandou caçar;

Ah! daí-me a liberdade!

Seu pai deu-lhe um cavalo e mandou caçar;

Ah! daí-me a liberdade!

Ouvi o que digo. Ele foi ao esconderijo do elefante;

Ah! daí-me a liberdade!

A enxurrada da chuva atirou-o num fosso;

Ah! daí-me a liberdade!

E assim ele ficou escravo da tartaruga;

Ah! daí-me a liberdade!

O povo ficou pasmado e bateu com a mão na boca em sinal de admiração. O rei ordenou à tartaruga que tocasse de novo o tambor para que ele ouvisse ainda uma vez. A tartaruga tocou segunda vez e o povo proclamou aquilo uma maravilha. Depois a tartaruga voltou para sua casa.

Passado algum tempo, os donos da casa, a que Sigô pertencia, foram ter com a tartaruga e pediram-lhe que levasse o seu tambor para uma festa que eles iam dar. A fada de cabeça pelada acedeu. Tomou o seu tambor e lá se foi. Quando chegou, as mulheres prepararam um mingau de milho e trouxeram cachaça. Pediram que a tartaruga tocasse o tambor que cantou para elas ouvirem. As mulheres deram de comer à tartaruga e a tartaruga comeu. Deram-lhe cachaça para beber e a tartaruga bebeu, embriagou-se e caiu no sono. Enquanto a tartaruga dormia, tomaram o tambor, levantaram a tampa, retiraram Sigô para fora e colocaram a tampa outra vez exatamente como estava. Quando a tartaruga acordou, pegou no seu tambor e começou

[10] Em todos os contos de Ellis, em que a tradução é feita do inglês, não tivemos a versificação na menor conta: damos a tradução em prosa. Só procuramos conservar os versos nas línguas originais, portuguesa ou africanas.

a tocar. Um corvo grasnou dentro dele. A tartaruga bateu com mais força e mais depressa: o corvo grasnou cada vez mais alto. Ele gritou o mais alto que pôde: “Por que, quando você estava comendo, não deu alguma coisa de comer ao tambor? Por que, quando você estava bebendo, não deu alguma coisa de beber ao tambor?”. A tartaruga foi para sua casa. Tirou a tampa do tambor e achou dentro um corvo.

Conto brasileiro da Bahia e Maranhão: *A menina dos brincos de ouro* (pessoal):

Uma mãe, que era muito má (severa) para os filhos, fez presente a sua filhinha de uns brincos de ouro. Quando a menina ia à fonte encher água e tomar banho, costumava tirar os brincos e botá-los em cima de uma pedra.

Um dia ela foi à fonte, tomou banho, encheu a cabaça e voltou para casa, esquecendo-se dos brincos. Chegando em casa, deu por falta deles e com medo da mãe ralhar com ela e castigá-la correu à fonte a buscar os brincos. Chegando lá, encontrou um velho muito feio que a agarrou, botou nas costas e levou consigo. O velho pegou na menina, meteu dentro de um surrão, coseu o surrão e disse à menina que ia sair com ela de porta em porta para ganhar a vida e que, quando ele ordenasse, ela cantasse dentro do surrão senão ele bateria com o bordão. Em todo o lugar que chegava, botava o surrão no chão e dizia:

Canta, canta, meu surrão,

Senão te meto este bordão.

E o surrão cantava:

Neste surrão me meteram,

Neste surrão hei de morrer,

Por causa duns brincos d’ouro

Que na fonte eu deixei.

Todo o mundo ficava admirado e dava dinheiro ao velho.

Quando foi um dia, ele chegou à casa da mãe da menina, que reconheceu logo a voz da filha. Então convidaram o velho para comer e beber e, como já era tarde, instaram muito com ele para dormir. De noite, como ele tinha bebido de mais, ferrou num sono

> muito pesado. As moças foram, abriram o surrão e tiraram a menina que já estava fraquinha, quase para morrer. Em lugar da menina, encheram o surrão de excrementos.
>
> No dia seguinte, o velho acordou, pegou no surrão, botou às costas e foi-se embora. Adiante em uma casa, perguntou se queriam ouvir um surrão cantar. Botou o surrão no chão e disse:
>
> > Canta, canta, meu surrão,
> >
> > Senão te meto este bordão.
>
> Nada. O surrão calado. Repetiu ainda. Nada. Então o velho meteu o cacete no surrão que se arrebentou todo e mostrou a peça que as moças tinham pregado ao velho, o qual ficou possesso.

Não sei se este conto tem alguma versão portuguesa equivalente. Não o encontro nos *Contos Populares*, apesar de ser muito conhecido quer aqui na Bahia, quer no Maranhão. O fato de, no Brasil, não ser ele mais um conto de animal, não e motivo para se lhe recusar a origem africana. Ellis refere que um conto africano em que a tartaruga consegue violar uma moça que tinha ate então recusado todas as propostas de casamento e a obrigou assim a aceitá-la por esposo, tem uma versão inglesa e americana equivalente, mas em que o violador é, não a tartaruga, mas um torto ou aleijado. Ellis procura explicar esta transformação por um processo de todo inadmissível. Para ele, o conto passou aos países ingleses da obra *Central África*, do missionário Bowmen, que esteve por longos anos na Costa dos Escravos. E emite a suposição gratuita de que a substituição da *tartaruga* pelo *torto* tenha sido devida a algum indígena que falasse o francês e tivesse trocado *tortue* por *tortu*, ou então tivesse sido essa a conclusão do colecionador que achou impossível pudesse uma tartaruga praticar estupros. A isto se pode objetar, primeiro, que os contos populares de um povo não procedem de livros de ciência; segundo, que substituições análogas são encontradas em grande número de outros contos. Nada se opõe a que, de fato, o missionário Bowmen tivesse raciocinado por aquele modo e dado a versão inglesa pela africana. Mas ainda assim o conto inglês pode perfeitamente ter sido originário da África, apesar das modificações que sofreu com a transplantação. A Inglaterra, nação antiga e altamente colonizadora, está neste particular nas condições de Portugal, que, como observa o Dr. Sílvio Romero, bem pode ter recebido da África grande número dos seus contos populares.

Essa circunstância não deve, de fato, deixar de pesar na determinação da origem e procedência dos nossos contos populares. Um conto nosso, o da *Madrasta*, que a Celso de Magalhães e Sílvio Romero deu largos motivos para duvidar e debater sobre a sua origem portuguesa ou brasileira e que o último acabou considerando definitivamente ariano, “porque tem similares nas coleções de contos anônimos indo-germanos”, possui equivalente africano, pelo menos nas suas ideias fundamentais da transformação em planta que fala e denuncia o crime, e na ressurreição da vítima.

Como é muito conhecido o conto da *Madrasta* que se acha publicado nos *Contos Populares*, apenas daremos aqui o conto africano, segundo Ellis:

> Havia dois rapazinhos, irmãos, que sabiam e contavam os contos populares do país tão bem que eram muito procurados para as ocasiões de festas. Um dia pediram-lhes que fossem a uma festa de vizinha aldeia: e a mãe lhes deu permissão para isso. Chegaram à aldeia onde todos estavam reunidos para a festa e cantaram e tocaram os seus tambores com tal galhardia que foram generosamente recompensados. Deram mil cawries a cada um, além de comida e bebida em abundância. Na manhã seguinte, deixaram que eles voltassem para casa. Na volta, o mais velho, cobiçando os mil cawries do mais moço, levou-o para as matas e assassinou-o. Tirou os mil cawries, juntou aos seus e seguiu para casa. Como ele chegasse só, a mãe perguntou-lhe pelo irmão e ele disse que havia ficado atrás no caminho. Passou-se o dia, começou a cair a noite e nada de chegar o rapazito. Então a mãe e os vizinhos saíram a procurar o menino, mas não o encontraram. Concluíram que alguém o tinha roubado para vender. Meses depois, a mãe foi às matas colher folhas para mezinha e justamente foi ter ao lugar em que o filho tinha sido assassinado. O cadáver da criança já se tinha desfeito e de seus ossos havia nascido um *olu* (cogumelo comestível). O *olu* era tão grande e bonito que, quando a mãe viu, exclamou:
>
> “Oh! que bonito olu”. Ela já se abaixava para apanhá-lo quando o olu começou a cantar:
>
> > Não me apanhes, mãe,

Não me apanhes, mãe,

Não me apanhes, mãe,

Sou humilde planta do chão.

Fui aos folguedos da aldeia,

Fui aos folguedos da aldeia,

Sou humilde planta do chão,

Deram-me mil cawries,

Sou humilde planta do chão.

Não me apanhes, mãe,

Não me apanhes, mãe,

Não me apanhes, mãe,

Sou humilde planta do chão.

Meu irmão recebeu mil cawries,

Meu irmão recebeu mil cawries,

Sou humilde planta do chão.

Mas ele me matou por causa dos meus cawries,

Sou humilde planta do chão.

Quando a mãe ouviu aquele canto, correu para casa, foi chamar o marido e voltaram os dois à floresta. Assim que o homem viu o formoso *olu*, foi logo estendendo a mão para apanhá-lo, mas o *olu* cantou de novo:

Não me apanhes, pai,

etc., etc..

O pai foi ter com o rei do país e contou-lhe o que se havia passado. O rei veio em pessoa ver o *olu*. Quis colhê-lo, mas o olu cantou:

Não me apanhes, *obá* (rei),

etc., etc..

Então o rei fez vir à sua presença o irmão mais velho, que, ouvindo o que havia cantado *olu*, confessou o crime. O rei sentenciou: "Assim

como pegaste ,em teu irmão e o mataste, assim nós te pegaremos em ti e te mataremos. E o menino ressuscitará." E logo que o irmão mais velho foi morto, o mais moço ressuscitou, como tinha dito o rei.

—

V. Havemos de ver em breve que, até certo ponto, a semelhança dos contos populares entre povos afastados e perfeitamente isolados pode ter uma explicação natural que exclui a importação. Mas uma importação algumas vezes secular, senão do conto, pelo menos da sua ideia mater, — coisa que poderia ter sucedido aos portugueses, explicaria perfeitamente as atuais diferenças de forma destes dois contos. Em casos muito menos antigos encontram-se alterações análogas.

A existência, no Brasil, desde data muito remota, de numerosa colônia Nagô, que ainda hoje constitui a maioria dos últimos velhinhos africanos deste Estado; a transmissão, à população mestiça e crioula, das suas crenças, dos seus costumes largamente de sua língua, não permitem que se esteja a discutir sobre a possibilidade de ter provindo deles o ciclo brasileiro dos contos da tartaruga. Desprezando a pretensão teológica de Couto de Magalhães, de ver nas lendas do jaboti "o pensamento de educar a inteligência do selvagem por meio da fábula ou parábola", o que o levou a emprestar aos pobres Índios sentimentos e raciocínios de povos cultos e até a moral cristã de que Couto de Magalhães estava possuído: não levando em conta a suposição de Celso de Magalhães, de que fossem elas lendas religiosas, faz-se necessário procurar uma explicação natural para o fato e suas causas. De todas a que parece mais defensável é a de uma origem totêmica, contra a qual não podem prevalecer os argumentos opostos por Ellis, que aliás a lembra e discute. É da essência mesmo do Totemismo atribuir ao objeto ou animal "totem" de que se supõem descender os selvagens, virtudes e qualidades superiores. Por este modo tornam-se os animais dignos de um respeito e consideração que não podem ser transgredidos ou violados sem graves consequências para o indivíduo ou seu clã. Assim faz-se racional e se compreende como animais estúpidos possam ser dotados, pelo mito e pelo conto popular, de grande tino e argúcia. O fato tinha intrigado a Couto de Magalhães.

> Cada vez que reflito na singularidade do poeta indígena, diz ele[11], de escolher o prudente e tardo jaboti para vencer aos mais adiantados animais da nossa fauna, fica-me evidente que o fim dessas lendas era altamente civilizador.

A veneração totêmica o explica, todavia, naturalmente, sem se socorrer do simbolismo que Couto de Magalhães empresta a índios ignorantes, sem se buscar, com Ellis, em povos que não sabem observar, a intenção deliberada de exaltar a habilidade profissional dos animais. A perícia com que a aranha tece a sua teia, a habilidade que põe em apanhar as presas, podem em rigor ser consideradas qualidades capazes de provocar a admiração e a especulação mesmo de povos inferiores. Mas quais sejam essas qualidades admiráveis da tartaruga, do coelho, etc., é que Ellis não diz, nem eu descubro.

A tradição na Costa do Ouro de que o gênero humano descende de *Anansi*, a aranha; a existência, na Costa dos Escravos, de figuras de tartaruga gravadas nas portas dos Templos, juntamente com o leopardo, a serpente e o peixe, animais totêmicos dos *Ewes*, não bastaram para convencer a Ellis da possibilidade de uma origem totêmica para estes contos.

Porque, além de não, existir atualmente na Costa do Ouro clã da aranha, alega ele:

> como as comunidades da Costa do Ouro são heterogêneas, não se pode suspeitar que um clã inteiro se tenha extinguido; a menos que essa extinção tivesse tido lugar em época remota quando as comunidades eram homogêneas. Mas neste caso, não parece haver razão suficiente para que a memória do "totem ancestral" se tenha conservado após a desaparição de todos os indivíduos que se supõem ter descendido dele.

Pareceu-nos bem transcrever por extenso as razões de Ellis. Elas mostram que Ellis se esquece de que este processo de transformação histórica de um fenômeno social vivo, como é a organização totêmica, em um fenômeno tradicional ou de sobrevivência como é o conto popular, constitui precisamente o processo da memória dos povos, que não deve ser reduzida às condições e leis da memória dos indivíduos. Bem o

[11] Couto de Magalhães, *O Selvagem,*, Rio de Janeiro, 1876, pág. 158.

compreendeu Lang, quando dá a razão por que o Unkulunkulu dos Zulus não recebe hoje culto algum. Os Zulus acreditam que da terra saíram diferentes tribos, tendo cada uma o seu chefe ou Unkulunkulu próprio. Estão acordes todas as testemunhas em afirmar que, se entre os Zulus as almas dos antepassados recebem culto, Unkulunkulu não recebe culto algum.

> Embora as almas dos antepassados recebam culto, explica Lang[12], Unkulunkulu não é adorado porque ele vivia há tanto tempo que ninguém pode fazer remontar a sua genealogia até ao Ser que foi ao mesmo tempo o primeiro dos homens e o criador. Com o tempo seu nome desapareceu, e ninguém o usando mais, ninguém lhe deve mais culto e os ritos familiares, no que lhe diz respeito, caíram em desuso.

Aceita a origem totêmica dos contos da tartaruga, não é impossível admitir que existam ao mesmo tempo, mais independentes, um ciclo africano e outro americano, desde que também na América, senão no Brasil, existiram como na África "clãs totêmicos" da tartaruga. Neste caso, a população brasileira podia perfeitamente tê-los recebido de uma e outra procedência.

Sem dúvida, o método etnológico, substituindo vantajosamente o método linguístico, no estudo dos mitos, veio mostrar que provisoriamente se pode considerar "a difusão de histórias praticamente idênticas em todas as partes do globo, como o resultado da predominância em todas as partes do mundo, em um momento dado, de hábitos mentais e ideias análogas". Mas, no conceito dos autores mais autorizados, como Lang, não se deve abusar das semelhanças entre os espíritos dos selvagens de todos os países e de todas as raças. Quando se trata de histórias complexas e situações baralhadas, tem sido impossível até hoje decidir se elas se desenvolveram espontaneamente, se procederam de um centro comum, ou se passaram de raça em raça e assim se estenderam por todo o mundo.

Muito mais forte deve ser esta reserva quando temos conhecimento preciso, no caso dos nossos contos populares, de um lado das íntimas e antiquíssimos relações entre os Indígenas estudados por Couto de Magalhães e populações brasileiras vizinhas, em que se contava o elemento Negro; e, de outro lado, fica demonstrado neste estudo que, independente

[12] Lang, *loc. cit*., pág. 166.

do índio, os Negros transmitiram à população brasileira contos africanos da tartaruga. É um dever, portanto, que se impõe, o de esmerilhar se, de fato, existem dois ciclos distintos destes contos, ou se, ao contrário, foi um importado do outro.

A ideia de uma importação americana para os contos da tartaruga dos Negros da Costa dos Escravos é, pode-se afirmar, insustentável. Nunca os africanos da África estiveram em contato direto com os índios brasileiros. No entanto, podiam ter recebido os contos indiretamente pelos Negros americanos que voltaram à África. Além das empresas norte-americanas de repatriação dos Negros, já vimos neste livro que, sobretudo no século XIX, foi grande o êxodo dos libertos brasileiros, principalmente para a Costa dos Escravos. Estes Negros tinham, nos engenhos e plantações, convivido largamente com a população mestiça brasileira, e poderiam assim ter levado para a África os contos questionados. Estes contos não existem, porém, na população brasileira em um ciclo fechado ou concatenado, como nos índios selvagens ou nos Africanos. Ora, em geral os nossos escravos pretos, que puderam regressar à África, não tinham tido convivência com os Índios selvagens e sim com o elemento indígena da nossa população compósita. De sorte que a ideia da introdução na África dos contos do jaboti dos Indígenas americanos, levados pelos libertos africanos que os tivessem tomado à população brasileira, em que esses contos não formam um verdadeiro ciclo, concilia-se muito mal com a existência de um pensamento dominante, de um motivo mítico tão acentuado como é o da tartaruga na Costa dos Escravos.

Ao contrário, a ideia de que os índios brasileiros tenham recebido os contos da tartaruga, dos Negros, tem a seu favor as maiores probabilidades. Hartt, que estudou, como Couto de Magalhães, os mitos da tartaruga do Amazonas, já tinha verificado que um desses contos, – o veado e o Jaboti, – existe também na África. Não consegui consultar o opúsculo *Amazonian Tortoise Myths*, de Hartt, mas afirma Lang que Hartt considerava muito desses contos importados pelos Negros.

Ora, se, de fato, as relações dos povos negros da África com os índios não domesticados da América só puderam ser muito indiretas, por meio dos escravos que voltaram à Costa, antes impregnados dos hábitos e costumes da população brasileira do que dos Índios puros; o contato, na América, dos Índios com os Negros pôde ser muito íntimo, duradouro e eficaz, não só no

comércio da população vizinha com as tribos indígenas mais próximas, como pelos escravos fugidos que se internavam pelas matas, constituíam quilombos ou se incorporavam aos Índios. Já mencionamos, segundo Lang, o caso dos negros Bonis, da Guiana, que, evadindo-se e se constituindo em povo livre, dividiram-se em “clãs totêmicos”, dos quais um era precisamente da tartaruga. Aos Índios estudados por Couto de Magalhães e Hartt se podem aplicar os conceitos do seguinte juízo de Sílvio Romero, apreciando o valor dos estudos existentes sobre a nossa etnologia:

> Os viajantes e autores deste século, incomparavelmente mais autorizados e desprevenidos, é que nos podem esclarecer. O que, porém, de melhor podem adiantar se refere a tribos índias que não estão no caso de interessar-nos diretamente. Suas pesquisas, quanto ao problema das origens, teriam o mais elevado grau de valor se fossem feitas entre populações no todo selvagens; e, quanto à questão das ideias que dos “tupis” passaram ao brasileiro, se tais pesquisas fossem efetuadas nos descendentes diretos da grande raça, que existem mesclados à nossa população. Assim, porém, não acontece. Seus estudos quase sempre são feitos em núcleos que nem são o selvagem primitivo, nem o representante brasileiro. São populações sempre desviadas das suas antigas ideias, sem contudo poderem ser contadas como parte do nosso povo; as tribos semi-bárbaras das margens de alguns dos rios do vale do Amazonas, que vivem, há três séculos, em contato com as populações vizinhas.

Já vimos o que se deve pensar, porém, da afirmação do Dr. Sílvio Romero, de que os nossos Negros ou eram de populações desviadas de suas crenças e costumes, pela proximidade das possessões portuguesas, ou vinham de tão tenra idade que deles nada sabiam.

Na hipótese de uma importação africana, se compreende que a estupenda riqueza em quelônios das regiões amazônias, e o papel capital que eles desempenham na alimentação como nos costumes das populações ribeirinhas, pudessem ter sido os fatores que influíram para sistematizar no sentido destes animais a adaptação dos contos importados. É fato que, nestas condições, o processo de adaptação inocula vida e animação aos contos, atribuindo os feitos aos animais da região e distribuindo a ação pelas cenas conhecidas. E sem esse recurso facilmente se extinguiriam eles.

Não é uma mera suposição esta influência que exerce o meio na constituição dos contos populares. Claramente ela se revela na intervenção

dos mesmos fatores ou elementos na formação dos contos populares das regiões ou zonas equivalentes. São, por via de regra, os mesmos animais dos climas quentes que figuram nos contos populares da Costa d'África e do Norte do Brasil.

No seguinte conto tomado a Ellis, da sua rica coleção de contos do cágado ou da tartaruga, coligidos entre os Nagôs, figuram, precisamente como no conto brasileiro de Sergipe, colhido pelo Dr. Sílvio Romero, o cágado e o teiú ou lagarto.

—

Conto da Costa dos Escravos (Ellis):

> Houve em tempo uma fome em que era muito grande a falta de alimentos por todo o país.
>
> Um dia o teiú (lizard) tinha ido a uma roça procurar alguma coisa que comer, quando encontrou uma grande rocha de inhame. O dono da roça estava perto da rocha. Ele gritou: "Abre-te, rocha", e a rocha abriu-se. O dono entrou, tirou inhame e saiu. Depois disse: "Fecha-te, rocha" e a rocha fechou-se. O teiú viu tudo, ouvindo tudo o que o homem disse e foi para sua casa. No dia seguinte, ao cantar do galo, ele foi ter à rocha e disse "Abre-te, rocha", e a rocha abriu-se. Ele entrou, tirou inhame para levar para casa e comer e disse: "Fecha-te, rocha" e a rocha fechou-se. Todos os dias o teiú fazia assim.
>
> Um dia, cágado, a fada de cabeça pelada, encontrou o teiú em caminho carregando inhame, e perguntou-lhe: "Camarada, de onde você tira essa comida?". O teiú respondeu-lhe: "Se eu lhe contasse isso e o levasse ao lugar, eu seria morto". A fada de cabeça pelada disse-lhe: "Não, eu não direi palavra a ninguém. Faça o favor de levar-me". Ao que o teiú disse: "Está bem; venha chamar-me amanhã ao canto do galo".
>
> No dia seguinte, muito antes de cantar o galo, o cágado foi ter à casa do teiú. Ficou fora da casa e gritou: "côcorôcô, cocorocó". Entrou, acordou o teiú e disse-lhe: "O galo já cantou". "Deixe- me dormir, disse o teiú: ainda não é hora de cantar o galo". "Bem", disse o cágado. Eles foram dormir até o canto do galo. O teiú então levantou-se e os dois saíram juntos. Assim que chegaram no lugar disse o teiú: "Abre-te, rocha" e a rocha abriu-se. O teiú entrou, apanhou o inhame e veio para fora. Disse ele ao cágado: "É tempo de ir embora. Torne

> seu inhame e venha". "Espere um minuto", disse o cágado. "Está bem", disse o teiú: "Fecha-te, rocha". E foi sem esperar.
>
> O cágado, a fada de cabeça-pelada, carregou-se de inhame. Botou inhame nas costas, na cabeça e nas pernas.
>
> O teiú tinha ido para casa, acendeu fogo, deitou-se de costas com os pés para cima, como se estivesse morto e ficou assim o dia inteiro.
>
> Quando o cágado, a fada de cabeça pelada, estava pronto para sair, ele foi mandar a rocha abrir-se, mas não se lembrou do que devia dizer. Ele disse milhares de palavras, mas não acertou com as próprias, e a rocha ficou fechada.
>
> Neste meio tempo chega o dono da roça. Ele abriu a rocha e achou dentro o cágado. Apanhou- o e deu-lhe a valer.
>
> "Quem te trouxe aqui?" perguntou o homem. "Foi o teiú quem me trouxe", replicou o cágado.
>
> Então o homem amarrou uma corda no cágado e levou-o ao teiú. Quando o homem chegou em casa do teiú, achou-o deitado de costas, com os pés para o ar como se estivesse morto. Sacudiu-o, e disse-lhe: "Esta fada de cabeça pelada disse que foi você que a levou à minha roça e mostrou-lhe o meu paiol de inhame".
>
> "Eu?", disse o teiú. "Você pode ver por você mesmo que isso era impossível. Eu não estou em estado de sair de casa. Há três meses que eu estou doente aqui. Ainda não sei onde é sua roça". Então o homem pegou o cágado e arrebentou-o em pedaços.
>
> E o cágado, gemendo e chorando, disse num tom de piedade:
>
> "Barata, vem remendar-me. Formiga, vem remendar-me".
>
> A barata e a formiga emendaram os pedaços do casco e os lugares das emendas ficaram como até hoje mais salientes.

Ellis faz notar que, neste como naqueles contos em que o cágado faz má figura, resulta isso sempre da sua gulodice que não lhe deixa fazer as coisas a tempo e com método.

No conto brasileiro em parte equivalente, é Nossa Senhora quem remenda o casco do cágado, precipitado do céu para onde tinha sido levado a uma festa pelo urubu, em cuja mala o cágado se meteu às escondidas.

Mas neste, como no conto africano, foi ainda do desejo de divertir-se que lhe veio o desastre.

VI. O ciclo dos contos do jaboti, cágado ou tartaruga, não esgota, porém, a contribuição africana ao folclore brasileiro. Aqui falece espaço para toda a riquíssima coleção de contos que se poderia fazer entre os últimos africanos sobreviventes na Bahia. É curiosa a equivalência de muitos desses contos aos de origem ariana. Mas a ordem de ideias a que serve esta excursão nos domínios da psicologia comparada, não exige de nós mais do que a exemplificação suficiente que de sobejo lhe dão os contos aqui insertos. Respeitei-lhes religiosamente a feição híbrida, de ideias e palavras africanas enxertadas em ideias e exposições brasileiras.

—

O *kibungo* e o homem (pessoal):

Kibungo é um bicho meio homem, meio animal, tendo uma cabeça muito grande e também um grande buraco no meio das costas, que se abre quando ele abaixa a cabeça e fecha quando levanta. Come meninos, abaixando a cabeça, abrindo o buraco e jogando dentro as crianças.

Foi um dia, um homem que tinha três filhos, saiu de casa para o trabalho, deixando os três filhos e a mulher. Então apareceu o *Kibungo* que, chegando na porta da casa, perguntou, cantando:

De quem é esta casa,

Auê

como gérê como gérê,

como érá?

A mulher respondeu:

A casa é de meu marido

Auê

que como gérê, como gere

como erá.

Fez a mesma pergunta em relação aos filhos e ela respondeu que eram dela. Ele então disse:

Então, quero comê-los,

Que etc., etc.

Ela respondeu:

Pode comê-los, embora,

Auê etc., etc.

E ele comeu todos três, jogando-os no buraco das costas.

Depois, perguntou de quem era a mulher, e a mulher respondeu que era de seu marido. O *kibungo* resolveu-se a comê-la também mas, quando ia jogá-la no buraco, entrou o marido, armado de uma espingarda de que o *kibungo* tem muito medo. Aterrado, *kibungo* corre para o centro da casa para sair pela porta do fundo, mas não achando, porque a casa dos Negros só tem uma porta, cantou:

Arrenego desta casa,

Auê

Que tem uma porta só,

Auê

Como gérê, como gérê, como érá.

O homem entrou, atirou no *kibungo*, matou-o e tirou os filhos pelo buraco das costas. Entrou por uma porta, saiu por um canivete, el-rei meu senhor, que me conte sete.

—

O *kibungo* e a cachorra (pessoal):

Foi um dia uma cachorra cujos filhos, todas as vezes que ela paria, eram comidos pelo *kibungo*. Então para poder livrar os novos filhos do *kibungo* que queria comê-los, meteu-os num buraco e ficou sentada em cima, vestida com uma saia e um colar no pescoço. Chegando o *kibungo* e vendo a cachorra assim vestida, a desconheceu e teve medo de aproximar-se. Então passando o cágado, ele lhe perguntou:

Otavi, ôtavi, longôzôê

ilá ponô êfan

i vê pondêrêmun

hôtô rô men i cós

assenta ni ananá ogan

nê sô arôrô ale nuxá.

O cágado respondeu: "Não sei, *kibungo*".

Passou a raposa. *Kibungo* fez a mesma pergunta cantando, e a raposa respondeu que não sabia. Passou então o coelho e o kibungo fez-lhe ainda a pergunta; foi quando este disse: "Ora *kibungo*, você não conhece a cachorra vestida de saia com o colar no pescoço?". Aí, o *kibungo* correu atrás da cachorra para matá-la, e esta atrás do coelho. Nesta carreira entraram pela cidade. Os homens mataram o *kibungo* e a cachorra matou o coelho. Entrou por uma porta saiu pela outra, rei meu senhor, que me conte outra.

—

Acredito que estes dois contos são de origem bantu, mas não encontrei um negro que me soubesse dizer em que língua ou dialeto africano é a cantiga do *kibungo* no último. Para isso hão de concorrer muito a alteração da pronúncia crioula e o fato de ser o trecho cantado e não recitado. Vai escrito como o entendi. Aliás a palavra "longôzôê" é evidentemente o *logosé*, tartaruga, dos Gêges, como *ogan* é a palavra senhor, da mesma língua.

Em relação ao *kibungo*, é termo de emprego frequente e muito conhecido na população baiana, mas variadíssimo de acepção. Para uns o *kibungo* é o diabo ou um feiticeiro; para outros, designa todo o indivíduo desasseado, maltrapilho; para alguns é uma espécie de animal selvagem; finalmente é para muitos um ser estranho, espécie de lobisomem, ou coisa equivalente.

É para notar que na língua da Lunda o lobo é chamado *chibungo*.

Mas, para ter-se uma ideia exata da concepção popular da entidade *kibungo*, é preciso ir mais longe e remontar à história dos povos Bantus.

Buscando penetrar no significado preciso do termo *Quimbundo*, escreve o Major Dias de Carvalho[13]:

> Sem nos importar agora a origem dos povos da região central do continente africano, o que me parece não oferecer já dúvida alguma é que daí vieram os povos por diferentes emigrações para a costa ocidental, e lá encontramos o vocábulo cabunda, mas com um significado que não é bem o "bater" de Cannecattim, que me parece melhor tornar conhecido tal como me foi explicado. Suponha-se um grupo de homens armados, que vêm de longe sem ser esperados a uma terra estranha; os povos desta, atemorizados por gente que lhes é inteiramente desconhecida, fogem-lhe, ou humilhados e surpreendidos sujeitam-se às suas imposições. Aqueles, esfomeados, a primeira coisa de que tratam é de correr imediatamente às lavras e devastar tudo para comerem, e em seguida vão- se apossando do que encontram, incluindo mulheres e crianças. Se lhes convém a terra, estabelecem nela a sua residência permanente: senão seguem o seu caminho.
>
> A ação que esse grupo praticou chamam *cumbundo*, e a cada indivíduo que faz parte do grupo, *quimbundo* o que eu creio ter interpretado bem por "invadir, invasor".

Da ideia e dos sentimentos de terror e desprezo, inspirados pelo *quimbundo* invasor, talando de surpresa os campos e roubando crianças e mulheres, associados à ideia e ao terror inspirados pelo lobo, *chibungo*, nasceu evidentemente na imaginação popular a concepção dessa entidade estranha — o *kibungo*, que os Bantus transmitiam às nossas populações do Norte e nelas persiste agora, mesmo após o desaparecimento dos povos em que teve origem.

—

Porque das mulheres, umas tem os peitos grandes, e outras pequenos (pessoal):

> Um homem tinha um cachorro (cão) de raça, muito bom. Quando ia às matas se matava sacuê (galinha de Angola) ou outro bicho vinha trazer ao dono. E este já estava acostumado. Um dia que ele foi à

[13] Dias de Carvalho: *Etnografia e história natural dos povos da Lunda.* Lisboa, 1890, pág. 123.

caça com seu cachorro, este matou uma sacuê e a trazia ao dono, quando uma mulher, muito grande e valente, de peitos tão grandes que caiam no chão e faziam um grande barulho quando ela andava, não só tomou e comeu a sacuê como o cachorro. O dono cansou de chamar, o cachorro não veio. No dia seguinte, ele voltou ao mato e principiou a procurar o cachorro e a cantar:

Avun-cê, mababú,

Avun-cê, nôgô-é-zin,

Avun-cê, mababú,

Avun-cê, nôgô-zo,

Avun-cê, mababú,

Avun-cê, nôgô-abô,

Avun-cê, mababú,

Avun-cê, aúê-na

A son côticolô kê

búbúm.

De repente, apareceu-lhe a tal mulher enorme, de peitos volumosos, que toda enfurecida e batendo com os pés no chão, cantou ameaçadora:

Náná ne die, paraiá

Un só aun tôédu, paraiá

Tô, tô, tô, pacraiá.

(Que ela tinha o direito de comer tudo o que se mata; que tinha sido ela quem comeu a sacuê e o cachorro; que quem quisesse se aproximasse).

O homem fugiu e foi contar o caso ao rei.

O rei reuniu logo muitos homens e todos armados seguiram para o mato, para ver a mulher de peitos enormes. Chegando lá, o homem pôs-se a cantar e assim que acabou apareceu de repente a mulher que lhe respondeu da mesma forma e todos deitaram a fugir.

À vista disto, o rei mandou chamar homens de outras terras e com eles foi de novo procurar a mulher. Assim que o dono do cachorro acabou a sua cantiga, a mulher apareceu e logo que acabou de cantar todos correram outra vez.

Então, as mulheres da terra disseram que, como os homens já tinham ido três vezes combater a mulher de peitos grandes, e tinham sido batidos e haviam corrido, desta vez iriam elas. Não quiseram saber de espadas, nem de armas, cada qual se apoderou de colher, de vassoura, de panela, etc. Quando a expedição chegou aos matos e o homem do cachorro cantou a sua cantiga, a mulher monstro apareceu.

Caíram as mulheres sobre ela de colher, de vassoura, de panela e para logo a mataram. Então cada qual tratou de apoderar-se de um pedaço do peito da mulher; as que puderam apanhar um pedaço grande tiveram os peitos muito grandes, as que só alcançaram um pedacinho, ficaram de peito pequeno, e é por isso que as mulheres não tem peitos do mesmo tamanho.

—

A feiticeira que tirava os olhos e os braços (pessoal):

Dois irmãos mabaças (gêmeos) não gostavam de ir à malhada que era muito longe. Quando iam era tão longe que levavam lume (isca) para acender o fogo em caminho. Um dia, eles foram, não levaram lume, e o fogo que levavam apagou-se no caminho com a chuva. Ficaram eles muito aflitos, sem saber onde encontrar lume.

Olharam para todos os lados e viram lá muito longe uma fumaça. Então foi o mabaça mais velho buscar o lume. Ele andou muito, mas era tão longe que nunca mais chegava. Por fim chegou a uma casa. Entrou muito devagar e viu a mulher tirar os olhos, o nariz, a boca, os braços, as pernas e botá-los no chão para dar-lhes de comer.

Então, ele saiu com muito cuidado e de fora gritou: “O de casa?” De repente todos os pedaços da feiticeira saltaram nos seus lugares e ela gritou: “O que quer?”. Ele pediu que lhe desse fogo, porque o dele se tinha apagado e não podiam fazer comida. A mulher tratou de indagar se ele não tinha visto ou observado alguma coisa em casa dela. O menino disse que não, que nem havia entrado.

Ela deu o fogo e ele saiu. Mas apenas chegou em caminho, ele pegou na gaita de que todos usam na Costa da África e cujo som se ouve de muitas léguas e cantou:

“Que tinha visto coisas extraordinárias; uma mulher que botava no chão os olhos, a boca, o nariz, os peitos, os braços, etc., para dar-lhes de comer”.

Assim que a mulher ouviu aquilo, saiu correndo atrás do menino e por fim o alcançou. Ele, porém, disse que não tinha sido quem havia cantado, tanto assim que não tinha gaita. A velha correu-o todo e não a encontrou porque ele a meteu no rabo.

A velha voltou. Mal voltou, porém, o menino pôs-se de novo a cantar. A velha resolveu comê-lo.

Ele levou o fogo, acendeu o fogão e fez a comida para os dois, contando ao irmão tudo que tinha visto.

À noite, a velha foi ter à casa do menino disposta a comê-lo e pediu agasalho. Os mabaças disseram que sim e deram-lhe cama.

Mas os mabaças tinham 25 cachorros terríveis. Quando durante a noite a velha queria levantar-se para comer o menino, ela fazia um relâmpago e os cães ladravam. Ela chamava os meninos e dizia que os cachorros queriam mordê-la, mas eles afirmavam que não tivesse receio.

Não tendo conseguido nada, de manhã ela pediu ao menino que a acompanhasse à sua casa e fosse tirar uma lenha de que ela precisava. O menino foi tirar a lenha e a velha mandou-o subir a uma árvore e soltou toda a gente dela que principiou a corroer os pés das árvores para matar o menino.

O menino que estava no alto de um pau muito grande gritou pelos cães que de repente caíram sobre os atacantes e os mataram como a feiticeira.

Não é sem interesse apreciar a feição diversa a que se pode prestar o mesmo tema de contos populares conforme a civilização e a cultura de povos, de raças ou estirpes diferentes.

Do tema da menina modesta, afetiva, que, maltratada da madrasta, em benefício da própria filha, mal educada, invejosa, dura de coração, recebe das fadas uma recompensa, com exemplar castigo da inveja da sua rival, proveio evidentemente o conto ariano de Maria Borralheira com todos os seus matizes e variantes. Nos Negros, essa revolta do sentimento da justiça contra castigos não merecidos, ou contra a recompensa imerecida da

má conduta, teve também o seu eco na repulsa e condenação anônima da opinião pública e dela nasceu uma versão equivalente, que se encarnou no seguinte conto nagô:

—

Meu *alô* é sobre uma mulher cuja filha fazia azeite de dendê (Ellis):

Um dia quando a menina acabava de fazer o azeite de dendê, levou-o à feira para vender. Ela ficou na feira vendendo o seu azeite até ao escurecer. Quando chegou a noite o *Iwin*, fada ou espírito, chegou a ela, comprou azeite de dendê e pagou-lhe com alguns cawries. A menina contou os cawries, achou um que estava quebrado e pediu ao *Iwin* o que faltava. O *Iwin* disse-lhe que não tinha mais cawries. E a menina começou a gritar: “Minha mãe me baterá se eu voltar para casa com um cawry quebrado”. O *Iwin* partiu e a menina o acompanhou. “Vai-te embora, disse o *Iwin*, volta para casa, porque ninguém pode entrar no país em que eu moro”. “Não, disse a menina, eu irei onde tu fores até que me pagues o meu cawry”.

A menina seguiu e caminhou um caminho muito longo, até chegar ao país, em que a gente fica em pé sobre as cabeças dentro dos seus pilões e pila o inhame com a cabeça.

Então eles caminharam ainda um caminho muito longo e depois chegaram à margem de um charco. E o *Iwin* cantou:

Oh! jovem mercadora de azeite de dendê

Agora deves voltar atrás.

A menina respondeu:

Enquanto não receber meu cawry,

Não deixarei tuas pisadas.

Replicou o Iwin:

Oh! jovem mercadora de azeite de palma,

Cedo este rasto desaparecerá

No rio de sangue,

Então deves regressar.

E cantaram: Ela: “Não regressarei”. Ele: “Vês a escura floresta?”. Ela: “Não regressarei”. Ele: “Vês a montanha pedregosa?”. Ela: “Não voltarei. Sem receber o meu cawry, não deixarei teu rasto”.

Andaram ainda um caminho muito longo e por fim chegaram à terra dos mortos. O *Iwin* deu à menina alguns cocos de dendê para fazer azeite e disse-lhe: “Come o azeite e dá-me o *há-há*[14](a polpa)”. Quando o azeite ficou pronto, a menina deu ao *Iwin* e comeu o *há-há*.

O *Iwin* deu-lhe uma banana e disse: “Come a banana e dá-me a casca”. Mas a menina descascou a banana, deu-a ao *Iwin* e comeu a casca.

Então o *Iwin* disse à menina: “Vai e apanha três *adôs* (cabacinhas). Não apanhes os *adôs* que gritam: “Colhe-me, colhe-me, colhe-me”, mas colhe aqueles que nada dizem e então volta à tua casa. Quando estiveres a meio do caminho quebra um *adô*, quebra outro quando estiveres à porta da casa, e o terceiro quando estiveres dentro de casa”. E a menina disse: “Muito bem”.

Ela colheu os *adôs* como lhe tinha sido ensinado e voltou para casa.

Quando estava a meio caminho, quebrou um adô e eis que aparecem muitos escravos e cavalos que a seguiram. Quando estava à porta da casa, a menina quebrou o segundo adô e logo apareceu muita gente, carneiros, cabras, aves, mais de duzentos e a seguiram. Quando estava dentro de casa, quebrou o último adô e de repente a casa ficou cheia a transbordar de cawries que saíam pelas portas e janelas.

A mãe da menina tomou vinte panos da Costa, vinte voltas de contas de valor, vinte carneiros, vinte cabras, vinte aves e mandou levar de presente a *Iyale*, mulher em chefe (Regime poligâmico em que das esposas uma ocupa o primeiro lugar).

Esta perguntou de onde tinha vindo tanta coisa, e quando soube, recusou aceitar o presente, dizendo que mandaria sua filha fazer o mesmo e facilmente obteria assim a mesma coisa.

Então a *Iyale* fez azeite de dendê e deu à sua filha para ir vender na feira. A menina foi e o *Iwin* comprou o azeite e pagou com cawries. Ele deu o número certo de cawries, mas a menina escondeu um e pretendeu que não tinha recebido todos. “O que eu posso fazer? disse

[14] Entre nós, os africanos chamam *bambá,* provavelmente simples variante de pronúncia do *há-há* de Ellis.

o *Iwin*, eu não tenho mais cawries”. “Oh! disse a menina, eu o seguirei à sua casa e então você me pagará”. *Iwin* disse: “Pois bem”.

Quando os dois estavam caminhando juntos, o *lwin* começou a cantar como da primeira vez:

> Oh jovem mercadora de azeite de dendê,
>
> Deves voltar à tua casa.

E a menina: “Eu não voltarei”. O *Iwin*: “Deixa a minha pista”. A menina: “Eu não voltarei”. O *Iwin*: “Bem, vamos por diante”. E seguiram até ao país dos mortos. O *Iwin* deu à menina cocos de dendê para fazer azeite e disse-lhe que comesse o azeite e lhe trouxesse o *há-há* e a menina fez assim. *Iwin* disse-lhe: “Muito bem”. Deu-lhe uma banana, para que comesse a fruta e lhe trouxesse a casca e a menina fez assim. Então o *Iwin* disse-lhe: “Vai e colhe três *adôs*. Não colhas os que dizem: “Colhe-me, colhe-me, colhe-me”, mas os que ficam calados.”

Ela foi; deixou de parte os que estavam calados e colheu dos que pediam fossem colhidos. O Iwin disse-lhe: “Quebra um a meio do caminho, outro na tua porta e o último dentro de casa”.

A meio caminho, a menina quebrou um *adô* e eis que numerosos leões, leopardos, hienas e cobras aparecem. Eles correram atrás da menina, fatigaram-se e a morderam, até chegar à porta de sua casa. Então ela quebrou o segundo *adô* e saíram animais ainda mais ferozes que caíram sobre ela, morderam-na e rasgaram-na. A porta da casa estava fechada e só havia em casa uma pessoa surda. A menina pediu ao surdo que abrisse a, porta, mas ele não ouviu. E aí na soleira os animais selvagens mataram a menina.

—

Encontro nos Nagôs da Bahia esta versão quase sem alteração como se pode ver no conto seguinte:

A menina caiton ou comboça (?) (ou enteada). Pessoal, tomada a velhos nagôs:

> Era um dia uma menina que a madrasta ou dona da casa maltratava muito, obrigava a trabalhos muito pesados, ao passo que a sua filha não fazia nada, vivia passeando, deitada ou dormindo.

Um dia que a menina não pôde vender todo o milho d'Angola que tinha levado à feira e perdeu uma parte dele, resolveu ir por aí a fora a buscar a terra das fadas.

Começou a seguir um caminho muito longo. Lá adiante encontrou *acarajé* e pediu-lhe que lhe ensinasse a estrada. *Acarajé* disse-lhe que o ajudasse a preparar-se que lhe ensinaria o caminho. Ela o fez de boa vontade e ele lhe indicou a estrada. Andou, andou e lá adiante encontrou umas pedras grandes com forma de gente que lhe pediram que ela as colocasse melhor. A menina com muito esforço conseguiu fazer e as pedras lhe ensinaram o seu caminho. Adiante encontrou *adjinacú* (cágado?) que também lhe pediu prestasse o serviço de auxiliá-lo no trabalho que estava fazendo e a menina prestou-se de boa vontade. Também *adjinacú* lhe mostrou o seu caminho. Muito adiante encontrou uma onça parida, a quem pediu que ensinasse o caminho e a onça lhe perguntando se não tinha medo de ser comida, respondeu que a comesse logo para acabar a sua lida. A onça ensinou-lhe o caminho. Adiante encontrou um menino que batia feijão. Pediu que lhe ensinasse o seu caminho, o menino disse que o fazia se ela o ajudasse. Prontamente o fez e o menino lhe ensinou o caminho. Seguiu e depois de andar muito chegou a um lugar em que o cachorro latiu; perguntaram — "quem está aí?". Disseram-lhe: "entre". Ela passou e encontrou a mãe-d'água, *Yemaanjá*, com os cabelos cheios de alfinetes, a qual pediu à menina que a catasse. A menina começou a catá-la, ficou com os dedos ensanguentados e sem dizer nada, sem se queixar, ia enxugando o sangue no corpo.

Então a mãe d'água escolheu seis entre muitas cabacinhas e deu-as à menina, dizendo que voltasse para casa, daí a meia légua quebrasse duas cabacinhas, no meio do caminho quebrasse outras duas e em casa quebrasse as duas últimas.

A menina assim fez. Daí a meia légua, quebrou as duas cabacinhas e para logo saíram um cavalo todo arreado e muitos escravos que a queriam conduzir na cabeça. No meio do caminho, quebrou as duas outras e saíram muitos animais, rebanhos com a gente para conduzir. Quando quebrou as últimas em casa, saiu tanta riqueza que o dinheiro não cabia na casa.

A madrasta, vendo aquilo e muito invejosa, disse à filha que a enteada tinha ido e ela não sabia buscar tanta riqueza.

A filha indagou o que a outra tinha feito e foi também à terra das fadas. Seguiu viagem. Encontrou *acarajé*, que lhe perguntou aonde ela ia. Ela respondeu: "Não é da sua conta". E tendo-lhe perguntado *acarajé* se sabia o caminho, ela respondeu que não queria saber. Depois encontrou as pedras, que lhe fizeram o mesmo pedido que à outra menina. Ela respondeu que não estava para machucar suas mãos. À *adjinacú*, que lhe perguntara aonde ia, ela respondeu que não era de sua conta. Disse-lhe *adjinacú*: "Aqui está o caminho, vai, vai". À onça e ao menino, que batia feijão, ela não quis ajudar e respondeu que não era da conta deles onde ela ia.

Finalmente chegou onde estava a mãe-d'água. E como esta a convidasse a catá-la, respondeu que não estava para ferir suas mãos.

Mãe d'água deu-lhe então três cabaças: uma para ser quebrada no meio do caminho, outra perto de casa e a outra em casa.

Quando quebrou a primeira saiu de dentro uma cobra que se pôs a picar a torto e a direito, deixando todos aleijados. A menina só pôde escapar correndo muito. Quando perto de casa quebrou a outra, de dentro saíram animais ferozes que a perseguiram até a casa. Quebrou a última dentro de casa e de dentro saiu uma onça que comeu a gente dela toda.

Em conclusão, os contos populares confirmam a poderosa influência exercida pelos Negros na formação da nossa psicologia popular, mas pouco nos ensinam dos povos negros em particular. São ainda os Gêges e os Nagôs que mais claros vestígios deixaram da sua ação. No conto da *menina dos brincos de ouro*, é para notar, de um lado, que seja tão conhecido na Bahia e no Maranhão, onde verifiquei pessoal e diretamente a existência de negros Iorubanos e Gêges e a disseminação das suas crenças na população brasileira; e, de outro lado, que seja omitido pelo Sr. Dr. Sílvio Romero, que, como já vimos, parece ter feito as suas observações em Estados em que dominava sobretudo o elemento bantu. Nova confirmação ao meu asserto de que os povos negros não foram distribuídos igualmente pelos Estados brasileiros. Há nos contos colhidos por nós alguns que são certamente bantus. Quanto aos colhidos entre os Guruncis, Haussás, etc., não é possível dizer se os negros os trouxeram de suas terras respectivas, na África, ou se os aprenderam uns dos outros, no Brasil.

CAPÍTULO VII

Sobrevivências religiosas religião, mitologia e culto[1]

Sumário:

I. As crenças e religiões dos Negros no Brasil; concorrência estabelecida aqui entre os seus credos mais importantes: influência por eles exercida sobre o catolicismo. II. A religiosidade nagô; seu elevado grau evolutivo; forma francamente politeísta que reveste; suas tendências monoteistas: 1º, a primazia de *Olorun* sobre os *orichás*; 2º, a evolução chtoniana na sua mitologia, superioridade sobre a das crenças religiosos dos Tupi-Guaranis. III. 3º, a unificação dos mitos. IV. Lendas míticas: as divindades meteóricas: *Changô, Ochum, Oyá, Ochumarê,, Yêmanjá*. V. A fitolatria: Irôco, Ifá. VI. Divindades malfazejas: *Echú* ou *Elegbara, Chaponan, Ogun*. VII *Ibegi*, os gêmeos: outras divindades inferiores. VIII.A mitologia gêge, suas afinidades com a mitologia nagô; fusão das duas mitologias na Bahia. IX. O culto Vodú no Brasil. X. Liturgia: o sacerdócio dos cultos Africanos; suas formas na Bahia. XI. Violência e arbitrariedades na repressão das religiões e cultos dos Negros no Brasil: a catequese a chicote nas fazendas e a catequese a sabre policial nas cidades: extraordinária resistência e vitalidade das crenças negras. XII. Da degeneração e extinção dos cultos negros organizados no Brasil. XIII. As três modalidades psíquicas equivalentes para que está derivando a atividade do sentimento religioso dos Negros: 1ª, a adulteração das práticas católicas.

[1] Este capítulo é consagrado ao estudo psicológico do sentimento religioso dos Negros do Brasil. Para o estudo descritivo das suas práticas religiosas envio o leitor ao meu livro: *L'animisme fetichiste des Nègres de Bahia.* Bahia, 1900, Editores, Reis & Cia.

I. De todas as instituições africanas, entretidas na América pelos colonos negros ou transmitidas aos seus descendentes puros ou mestiços, foram as práticas religiosas do seu fetichismo as que melhor se conservaram no Brasil. No entanto, não se poderia admitir que mesmo entre os africanos as crenças religiosas dos Negros aqui pudessem revestir em absoluto as formas múltiplas e variadas por que se manifestam na África. O que foram as práticas fetichistas e a religião dos africanos enquanto durou o tráfico e os diversos povos negros recebiam de vez em quando novas levas de patrícios: o que foram esses cultos mesmo quando, suspenso o tráfico, ainda cada povo negro era representado por avultado número de colonos, não e fácil dizer hoje.

Sem dúvida é lícito acreditar que as práticas religiosas de cada povo se podiam manter então relativamente puras e extremadas de influências estranhas.

Mas, mesmo então, de prever, na influência recíproca que exerceram uns sobre os outros os diversos povos negros acidentalmente reunidos na América pelo tráfico, se havia de fazer sentir poderosa a ação absorvente das divindades de culto mais generalizado sobre as de culto mais restrito, a qual, nestes casos se manifesta como lei fundamental da difusão religiosa. É assim que as divindades já quase internacionais dos Iorubanos se estão desenvolvendo, na Costa dos Escravos e do Ouro, à custa das divindades apenas nacionais dos Gêges e melhor ainda à custa dos simples fetiches de tribos ou clãs dos Tshis ou Minas. Esta lei assim exemplificada e posta em evidência por A. Ellis para os povos negros da Costa dos Escravos dá a razão psicológica da preponderância adquirida no Brasil pela mitologia e culto dos Gêges e iorubanos, a ponto de, absorvendo todos os outros, prevalecer este culto quase que como a única forma ritual organizada dos nossos Negros fetichistas. Este fato me havia impressionado e, consignando-o, em 1896 eu o atribuí ao grande predomínio numérico dos Nagôs sobre todos os outros Africanos. Reconheço hoje que não era de todo justa a explicação, pois tão numerosos como os Nagôs foram os colonos de outras procedências, sobretudo os Angolas. A sugestão coletiva exemplificada na lei de Ellis, servida pela melhor organização do sacerdócio e pela difusão da língua nagô entre os Negros africanos e crioulos, sem excluir a importância do fator numérico, explica de modo

completo o fenômeno observado, atestando em todo o caso a ascendência espiritual ao cultural deste povo.

Todavia, se só deviam permanecer no Novo Mundo as práticas mais complexas do culto daqueles povos negros que, ao tempo do tráfico, se achavam mais avançados na evolução religiosa, essas práticas e cultos haviam forçosamente de impregnar-se da contribuição que a eles faziam todas as concepções religiosas mais acanhadas, as divindades ou fetiches individuais, as de tribos, clãs ou aldeias, dos Negros não convertidos.

É este um espetáculo ainda vivo, que, em sua estratificação psicológica, o momento atual da evolução religiosa no Brasil põe em notável evidência. Aqui na Bahia, melhor discriminadas que por todo alhures, a análise psicológica facilmente a decompõe em zonas superpostas. Na primeira, a mais elevada mas extremamente tênue, está o monoteísmo católico, se por poucos compreendido, por menos ainda sentido e praticado. A segunda, espessa e larga, da idolatria e mitologia católica dos santos profissionais, para empregar a frase de Taylor, abrange a massa da população, aí compreendendo Brancos, Mestiços e Negros mais inteligentes e cultos. Na terceira está, como síntese do animismo superior do Negro, a mitologia gege-iorubana, que a equivalência dos *orichás* africanos com os *santos* católicos, por nós largamente descrita e documentada, está derramando na conversão cristã dos negros crioulos. Vem finalmente o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos Negros crioulos e dos Mestiços do mesmo nível intelectual. Naturalmente estas camadas espirituais não têm senão os limites que lhes impõem a abstração e a análise e por toda parte se fundem e se penetram.

Assim, pois, decorrido meio século após a total extinção do tráfico, o fetichismo africano constituído em culto apenas se reduz ao da mitologia gege-iorubana. Angolas, Guruncis, Minas, Haussás, etc., que conservam as suas divindades africanas, da mesma sorte que os Negros crioulos, Mulatos e Caboclos fetichistas, possuem todos, à moda dos Nagôs, *terreiros* e *candomblés* em que as suas divindades ou fetiches particulares recebem, ao lado dos *orichás* iorubanos e dos santos católicos, um culto externo mais ou menos copiado das práticas nagôs.

Ao tempo em que publicamos os nossos primeiros estudos sobre o animismo dos Negros baianos, era ainda de todo insuficiente o

conhecimento que possuíamos da mitologia iorubana tal qual existe na África. Como expusemos então, apenas havíamos encontrado em Taylor referências curtas e incompletas ao trabalho do missionário Bowmen. Impossível foi assim que extremássemos convenientemente dela as contribuições que, na Bahia, tem recebido das outras religiões africanas. Dos excelentes trabalhos do Coronel Ellis uns acabavam de aparecer, outros não eram ainda muito divulgados; só mais tarde tivemos deles conhecimento e nos vieram às mãos. Todavia, não é para lamentar esta circunstância que aqui a mencionamos. Ao contrário, desprovido de guia, o nosso estudo teve de inspirar-se pura e exclusivamente na observação direta e pessoal do fenômeno estudado. E é com satisfação que o encontramos agora quase todo confirmado pelas observações daquele cientista. Em muitos pontos se corroboram nesta observação independente deduções e reflexões que sem prévio acordo os mesmos fatos nos sugeriram, a ele em África e a mim no Brasil.

No entanto, são os trabalhos do Coronel Ellis que nos habilitam a discriminar as partes de que se compuseram no Brasil as práticas fetichistas e, ao mesmo tempo, a julgar das modificações que aqui tem elas experimentado.

II.OS NAGÔS OU IORUBANOS. Os negros Nagôs possuem uma verdadeira mitologia, já bem complexa, com divinização dos elementos naturais e fenômenos meteorológicos. Nesta ordem de ideias, a concepção mais elevada, aquela em que mais alta se revela a sua capacidade de abstração religiosa, é a divinização do firmamento ou abóbada celeste.

Olorun, o Céu-Deus, satisfazendo dificilmente a condição de objeto concreto de culto, que reclama a atividade do sentimento religioso inferior do Negro, é apenas a representação da mais alta aptidão da Raça para generalizar. Concepção da minoria inteligente, a divindade não penetrou a massa popular, não lhe desperta, não lhe fala ao sentimento religioso, e *Olorun* representa assim uma divindade singular que não tem culto organizado, que não possui sacerdócio, que não tem adoradores.

Impressionado com a confusão que os missionários já tem feito de *Nyankupan*, *Nyamô*, *Mawú* e *Olorun*, com o Jeová dos cristãos, não só traduzindo esses nomes por Deus como vendo neles uma sobrevivência da revelação divina do Paraíso, o Coronel Ellis empenha-se em mostrar que

Olorun não passa de uma personificação do firmamento, com funções puramente meteóricas, um verdadeiro *nature-god* a quem ele nega todo e qualquer sentido, noção ou ideia de um ser onipotente. A divinização mítica do Firmamento, divindade abstrata, sem interferência nas ações humanas, não exigindo culto nem possuindo adoradores, habilita sem dúvida os Nagôs a encontrar nas suas crenças uma concepção similar a que referir a do Senhor Onipresente e Onipotente da catequese cristã dos missionários. Não é impossível, por isso, que os próprios Negros induzissem os missionários a um erro a que já os predispunha a natural tendência do seu espírito e educação.

Mas isto não justifica que, reduzido o fenômeno mental às condições do seu determinismo biosociológico, se pretenda diminuir-lhe o valor, desconhecendo o seu alcance como sinal de incontestável progresso na evolução do pensamento e do sentimento religioso dos Nagôs. Precisamente é necessário ser um crente como os missionários para desconhecer a escala em que se prendem e concatenam desde os mais baixos e humildes elos da concepção religiosa até os mais elevados e grandiosos.

Ora, é exatamente o brilhante estudo comparativo das crenças religiosas dos povos da Costa dos Escravos, feito por Ellis, o primeiro fato que se pode invocar em favor da elevação da concepção religiosa dos Nagôs. Ellis nos mostra a divinização de todos os fenômenos meteorológicos celestes, firmamento, chuva, trovão, raio, resumida no *Nyankupan* e no *Nyamô* dos Tshis e dos Gás: nos Ewes, já começa a dissociação. *Mawú* é o Céu-Deus, mas a função do trovão e do raio passam a *Khebiôsô* que não é ainda um deus de todo antropomorfo. Como para concepção análoga dos rviandans da América do Norte e dizem que para o Tupan de algumas tribos tupis do Brasil, *Khebiôsô* é para os Gêges uma criatura com forma de ave e que paira nas alturas. Nos Nagôs, não só as funções do raio e do trovão cabem a um *orichá* poderoso e antropomorfo, *Changô*, como outras funções de *Olorun* estão sendo distribuídas por divindades múltiplas, reservando-se apenas para ele a ideia vaga de uma entidade superior e quase inacessível ao tratamento comum dos mortais. É em todo o caso a essa divindade que se atribui, nos Nagôs, a origem das coisas, dos homens e dos *orichás*, que imediatamente os atendem. E se pressente assim a discriminação entre um princípio organizador e supremo

e divindades subalternas, imiscuídas com a gestão dos negócios humanos e a eles propostas.

É a esta situação espiritual dos Nagôs que, evidentemente, se refere Réville quando contesta a capacidade monoteísta dos Negros.

> Alguns observadores, escreveu ele[2], tem tirado deste fato (a facilidade com que os Negros se familiarizam com a ideia de um Deus único) a conclusão um pouco prematura de que ao lado das suas superstições o Negro da África professava um verdadeiro monoteísmo. Absolutamente não é assim. O seu Deus único nunca é no fundo senão um deus supremo, como sempre existe um em todos os politeísmos; é um deus-natureza, o céu, ou o sol, a mais das vezes o céu e em todo o caso o ser, que, a seu ver, faz a chuva e o bom tempo. Já nisto encontramos um sinal desta incoerência que vicia sempre as melhores intenções da raça. O seu deus supremo, qualquer que ele seja, ocupa sempre um lugar muito medíocre nas suas preocupações como nas suas devoções. Por exemplo, se deve salientar este fato notável que não há mito negro da criação e as mais das vezes o Negro, reconhecendo .embora a existência e o poder do deus supremo, inclina-se a pensar que ele é muito grande, está muito alto, muito longe, para preocupar-se com o que se passa na terra, donde Negro conclui que seria inútil aos homens preocupar-se muito com ele.

A alusão à concepção de *Olorun* é clara. Mas a crítica de Réville só pode atingir a opinião dos que, como Dela fosse, afirmam serem os Gêges Dahomanos monoteistas. "O Negro tende ao teísmo", disse com razão Tylor[3], e nós podemos afirmar que ao monoteísmo.

De fato, não é só nisto que se afirma a tendência da mitologia nagô à elevação e ao aperfeiçoamento. Valiosa corroboração presta a este conceito a concepção de *Obatalá* e *Odudua*. *Obatalá* é por excelência o rei dos orichás, pelo menos é o mais influente deles. É ainda o Céu-Deus, mas o céu-Deus a que estão confiadas as interferências imediatas nas ações humanas. Se nos desdobramentos, se nas simplificações da concepção de *Olorun*, tocou a *Changô* manejar o raio e o trovão, a *Obalalá* coube promover a fecundidade. *Obatalá* é rigorosamente uma divindade

[2] Réville, *Des religions des peuples non-civilisés*, tomo I. Paris, 1883, pág. 54.
[3] Tylor, *Civilisation primitive*, trad.fr., t. II, pág. 449.

chtoniana. A crença de que o *Obatalá* e *Odudua* constituem uma divindade andrógina não pode ser tão restrita como o supõe Ellis. Podemos afirmar que é a concepção corrente entre os Nagôs brasileiros que indiferentemente se servem dos dois nomes para designar o mesmo orichá. A representação desta divindade, já por um ser humano provido de braço e perna e terminando em cauda por uma esfera; já por duas meias cabaças cortadas em forma de prato ou de cuia rasa, e superpostas uma à outra para simbolizar o Céu, *Obatalá*, e a Terra, *Odudua*, tocando-se no horizonte; já pela justaposição dos dois órgãos da geração em funcionamento, são outras tantas provas desta interpretação. E todas estas representações que Ellis mencionava na Costa dos Escravos, eu as encontro aqui na Bahia, onde de ordinário as cuias ou pratos de cabaças pintadas de branco são substituídos por uma tigela de louça branca, de tampa, contendo, como descrevi limo da Costa, vindo da África, cawries e um arco de metal.

É para estranhar que a Ellis, que tão bem estudou e descreveu o desenvolvimento da mitologia iorubana, tivesse escapado a brilhante confirmação que ela dá, neste ponto, à teoria geral da evolução chtoniana.

Evidentemente houve uma época na mitologia iorubana, correspondente àquela em que se acham agora os Tshis, em que a fecundidade foi o predicado de um *orichá* de funções complexas e pouco discriminadas, *Olorun*, que era ao mesmo tempo o céu, a terra, o trovão, o raio, etc..

Com o desenvolvimento progressivo desta concepção mitológica, destacaram-se de *Olorun*: *Changô*, a quem coube a direção do raio e do trovão, e *Odudua*, a Terra, a quem coube dirigir as funções da fecundação e reprodução. Na evolução do chtonismo iorubano é este o primeiro passo, o período da virgem-mãe, em que a reprodução se dá sem a intervenção de sexos diferentes. *Odudua* é, pois, um nome de mais a inscrever na lista, já tão numerosa, das virgens-mães de todos os grandes credos religiosos.

Melhor instruídos das condições orgânicas da função reprodutora, os Nagôs sentiram mais tarde a necessidade da intervenção do elemento fecundador ou masculino e naturalmente voltaram-se para o Céu, que, em dignidade de elemento natural, é o equivalente e oposto à Terra. Mas *Olorun* era uma divindade que cada vez se afastava mais da intervenção nas coisas terrenas e então apareceu *Obatalá*, um Céu-Deus ainda, mas Céu-

Deus mais antropomórfico já, a quem *Olorun*, recolhendo-se à inação e ao repouso – suprema aspiração dos Negros – confiava a missão de dirigir o mundo. *Obatalá* veio partilhar com *Odudua* a função da reprodução e não se limitou a fazer de barro amassado o primeiro casal humano, mas preside à formação da criança no útero materno. O casamento do Céu, *Obatalá*, com a Terra, *Odudua*, devia forçosamente trazer a concepção andrógina em que se acham os Nagôs, pelo menos os que vieram para o Brasil. É o segundo estádio do chtonismo iorubano, é o período do hermafroditismo, *Odudua-Obatalá* pode figurar na lista não menos longa dos deuses andróginos, dos Baal-Berith Astarté, Afrodite, etc..

Mas já se pode afirmar que o chtonismo iorubano marcha francamente para o terceiro período, o Hetairismo. *Obatalá* vai tornando-se apenas o esposo de *Odudua* e estas divindades se cindem, se apartam, se individuam. A *Obatalá* continua a pertencer a capacidade fecundante, mas somente na qualidade de elemento masculino ou fálico: a *Odudua* toca o papel feminino e ela preside ao amor. Daqui por diante *Odudua* será *Vênus*. E assim se devem entender algumas lendas em que se celebram as suas aventuras amorosas. O grande templo de *Odudua* em Adô, 15 milhas ao norte de Badagry, teve esta origem:

Em uma das suas excursões venatórias pelas florestas, *Odudua* encontrou um dia jovem caçador de tão rara beleza que para logo ateou violenta paixão no temperamento ardente da *orichá*. Abandonaram-se facilmente no mesmo sítio à satisfação daquela paixão de momento e por algumas semanas fruíram ali os seus deleites, numa cabana que os dois haviam construído.

Saciada por fim, *Odudua* partiu, mas em grata recordação daquele tão intenso quanto passageiro amor, prometeu constituir-se protetora dos mortais que ali fossem ter. Afluiu para logo quem buscasse no sítio a proteção divina e do caso tomou a cidade o nome de Adô, que quer dizer homem ou mulher lasciva.

Para confirmar-se em tudo a evolução do chtonismo neste caso, a mitologia nagô, como as outras, não prende exclusivamente a duas individualidades a divinização da fecundidade e das funções reprodutoras. Com *Obatalá* competem aqui *Ifá* e *Echú* ou *Elegbá*. Enquanto, porém, *Obatalá* preside ao desenvolvimento da criança no útero materno, cabe a *Ifá*

o ato mesmo da fecundação. A *Elegbá* pertencem mais particularmente os prazeres sensuais, a luxúria.

Ainda aqui se revela a incontestável superioridade em que a concepção religiosa dos Negros está sobre a dos Tupi-Guaranis. Estes se achavam evidentemente no período inicial do chtonismo, pois "no seu supernaturalismo, segundo o Sr. José Veríssimo[4], a noção de gerador, criador, produtor, e expressa pela palavra mãe (ci) e nunca pela palavra pai (tuba)". Nos seus esboços de crenças, de que Couto de Magalhães pretendeu construir uma teogonia selvagem, a virgem-mãe não é a terra como para quase todos os povos, mas o sol (*guaracy*, mãe dos viventes) e a lua (*yaci*, mãe dos vegetais). Este estado de ânimo indica um período anterior mesmo ao da distinção da filiação paterna e materna e no qual domina a ignorância das condições da reprodução sexuada.

Para confundir, pois, Negros e Índios brasileiros na mesma inferioridade religiosa, como faz o Sr. Sílvio Romero, é preciso que se considerem todos os nossos Negros de procedência bantu, porquanto são estes dentre os Negros são de pobreza mítica reconhecida.

A propósito de animismo indígena farei notar que, se os nossos supostos *candomblés* de Caboclos ou Indígenas são, de fato, *candomblés* africanos, em todo o caso ainda hoje aderem à feitiçaria africana dominante na Bahia esparsos fragmentos das crenças tupi-guaranis. Encontrei no recôncavo desta cidade, especialmente no arraial ou povoação de Pará-mirim, perfeitamente conservada, a crença no *Mboi-tatá* que a população supõe africana, chama *Meo-bai-tãtã* e considera um espírito de fogo que habita no rio e assombra ou transvia os viajantes.

III. Não é, todavia, somente nas concepções de *Olorun* e *Obatalá-Odudua*, que se revela, da parte dos Nagôs, esta tendência a uma concepção religiosa mais elevada. São manifestos os seus esforços no sentido de substituir seus antigos fetiches, as suas divindades isoladas e independentes por um sistema teogônico coordenado, em que tudo se encadeie e subordine, numa elaboração inconsciente de concepção religiosa unitária e mais generalizada. No mais complexo dos seus mitos, a lenda enfeixa numa explicação unitária, que não é inferior à dos estádios mentais

[4] José Veríssimo, *Estados brasileiros,* Pará, 1889, pág. 40.

correspondentes de raças mais cultas, a origem de quase todas as divindades secundárias.

IV. Do consórcio de *Obatalá*, o Céu, com *Odudua*, a Terra, nasceram dois filhos, *Aganjú*, a Terra firme, e *Yemanjá*, as águas. Desposando seu irmão *Aganjú*, *Yemanjá* deu à luz *Orungan*, o Ar, as alturas, o espaço entre a terra e o céu. *Orungan* concebe incestuoso amor por sua mãe e, aproveitando a ausência paterna, raptou-a e a violou. Aflita e entregue a violento desespero, *Yemanjá* desprende-se dos braços do filho, foge alucinada, desprezando as infames propostas da continuação às ocultas daquele amor criminoso. Persegue-a *Orungan*, mas, prestes a deitar-lhe a mão, cai morta *Yemanjá*. Desmesuradamente cresce-lhe, o corpo e dos seios monstruosos nascem dois rios que adiante se reúnem, constituindo uma lagoa. Do ventre enorme que se rompe, nascem:

Dádá, deusa ou orichá dos vegetais,

Changô, deus do trovão,

Ogun, deus do ferro e da guerra,

Olokun, deus do mar,

Olochá, deusa dos lagos,

Oyá, deusa do rio Niger,

Ochun, deusa do rio Ochun,

Obá, deusa do rio Obá.

Okô, orichá da agricultura,

Ochosi, deus dos caçadores,

Okê, deus das montanhas,

Ajê-Chalagá, deus da saúde,

Chankpannã, deus da varíola,

Orun, o sol,

Ochú, a lua.

É de crer que esta lenda seja relativamente recente e pouco espalhada entre os Nagôs. Os nossos Negros que dirigem e se ocupam do culto

iorubano, mesmo dos que estiveram recentemente na África, de todo o ignoram e alguns a contestam. Como justamente observa A. Ellis, ainda que já muito amplo, o mito não abrange todas as divindades ou *orichás*. Neste mito não acharam lugar duas das divindades mais notáveis dos Nagôs, *Ifá* e *Elegbá*. Mais ainda: a par destas, outras versões míticas existem sobre os principais orichás. Naturalmente mais antigas, elas são, por isso mesmo, mais sabidas e assim as encontramos plenamente difundidas entre nós.

Lendas diversas se referem a *Changô*[5], um dos *orichás* mais afamados dos Iorubanos, o qual desposou três irmãs, *Oyá*, *Ochun* e *Obá* (os três rios Africanos, Niger, Ochun e Obá), tem como criado a *Ochunmarê* (arco-íris), ocupado em transportar água, da terra para o ardente palácio das nuvens onde reside o deus, se acompanha do seu escravo *Biri*, as trevas, e faz conduzir por *Oyá*, o mensageiro *Afefe*, o vento.

Em vez de nascer de *Yemanjá*, como no mito precedente, Changô seria um filho de *Obatalá* e começou reinando em Oyó, capital de Iorubá. Um dia, deu-lhe *Obatalá* um poderoso encanto que, ingerido, o tornava capaz de vencer a todos os inimigos. *Changô* comeu do encanto a maior parte e deu a guardar o excedente à sua mulher *Oyá* que, na ausência do marido, dele comeu também.

Quando no dia seguinte, no conselho dos ministros, tocou a *Changô* a vez de falar, estava ele transfigurado e da boca lhe saiam labaredas, o que dispersou todo o auditório. O mesmo sucedia a *Oyá* com as suas damas. Certo de que era agora um *orichá*, *Changô* bateu com o pé no solo que se abriu e deu-lhe passagem com as suas três mulheres. Mas ficou fora da terra a extremidade de uma cadeia de ferro que ele trazia na mão.

Simples variante deste mito é aquele em que *Oyá* furta a seu marido o remédio-encanto. Aterrada com as ameaças de *Changô*, *Oyá* refugia-se no palácio de seu irmão *Olokun*, o mar. Acompanhando às ocultas o sol que se punha, *Changô* vai até lá. Trava-se a luta violenta entre *Changô* e *Olokun* e neste entrementes foge *Oyó* para casa de sua irmã *Olochá*, o lago. Persegue-a *Changô*, que, na sua marcha, tudo derriba, arrancando as árvores pelas raízes e arremessando-as a grandes distâncias. Reconhecendo que a irmã não a poderia valer, foge ainda *Oyá* que se oculta em casa do pescador

[5] O *S* iorubano tem o som de *ch* e por estes o substituimos na grafia dos nomes dos *orichás*.

Huisí. Este aterrado pergunta a *Oyá* como ele, simples mortal, poderia lutar com um *orichá* como *Changô*. *Oyá* fá-lo comer do encanto roubado e *Huisí*, transformado em *orichá*, sai ao encontro de *Changô*, empunhando uma árvore que arrancara pelas raízes. Não há outra no lugar. *Changô* brande como arma a canoa de *Huisí* e investe o contendor. Partidas as armas ao primeiro encontro, os *orichás* lutam corpo a corpo. Não podendo vencer e receoso de ser vencido, *Changô*, que começa a sentir-se fatigado, bate com o pé no solo que se abre e o recebe. Durante a luta, *Oyá* fugiu para *Lokôrô*, onde o povo lhe erigiu um templo.

Outra versão, que encontro na Bahia, principalmente entre os Negros que estiveram sob a direção de missionários ingleses em Lagos, e já publiquei, dá ainda a *Changô* uma origem toda evhemérica. Em geral os nossos Negros a atribuem aos missionários protestantes interessados em roubar a *Changô* as suas qualidades de *orichá*. Com poucas variantes esta versão é dada com desenvolvimento por Ellis, o que nos permite completá-la aqui.

Changô tinha sido o primeiro rei de Iorubá. Tirano e cruel, como se mostrou, o povo não quis mais suportá-lo e, segundo o costume do país, enviou-lhe a cuia com os ovos de papagaio e a mensagem tradicional; "que ele já devia estar fatigado demais dos trabalhos do governo e era tempo de ir dormir". Tanto importava a intimação ao rei de retirar-se aos seus aposentos e deixar-se estrangular por suas mulheres. Mas *Changô* não se quis conformar com a intimação e resistiu. Foi derrotado e procurou fugir para Tapa, terra de sua mãe. Abandonou o palácio alta noite e apenas seguido de um escravo e de uma de suas mulheres internou-se pelas matas.

Mas a mulher o abandonou também. Perdido na floresta, vagou por dias sem comer, por fim mandou que o escravo o aguardasse num sítio dado até que voltasse. O escravo, estando cansado de esperar, resolveu-se a procurá-lo e o encontrou passos adiante enforcado em uma árvore. Por acaso pôde o escravo descobrir o caminho e foi levar a notícia a *Oyó*. Receosos de serem responsabilizados pela morte de *Changô*, os magnatas foram logo procurar o cadáver, mas já não o encontraram. Próximo à árvore havia uma depressão no solo da qual fazia procedência a extremidade de uma corrente de ferro. Colaram o ouvido ao chão e ouviram *Changô* falando debaixo da terra. Assim se convenceram de que *Changô* não tinha morrido e sim se transformado em um *orichá*; ali construíram um pequeno

templo e em torno mais tarde se desenvolveu a cidade de *Kusô*. Em *Oyó* houve, porém, recalcitrantes que não acreditaram na transformação de *Changô* e zombando continuavam a afirmar que o rei se tinha enforcado. Para puni-los, disseram os interessados, *Changô* suscitou violento temporal em que matou muita gente com as pedras do raio e ateou fogo à cidade. Ali descobriram e pregaram os sacerdotes que estava manifesto o castigo de *Changô*, pelo que a população caiu sobre os recalcitrantes e os sacrificou, o que acalmou a cólera do terrível *orichá*.

Changô é por ventura o *orichá* mais popular entre os Negros e Mestiços da Bahia. Posto que os mitos recentes lhe estejam dando armas e instrumentos de metal, *Changô* é em rigor uma manifestação litólatra. O seu cognome *Dzakutá*, atirador de pedras, claramente o indica. Os Nagôs passaram já de muito tempo a idade da pedra e nem mais dela conservam memória. Por isso dão aos instrumentos de pedra que encontram nos país uma origem divina: são armas de *Changô*. Era de prever que o culto dos meteoritos, dos machados de pedra, pedras do raio ou corisco, dos Brancos e Índios, facilmente se havia de incorporar ao mito iorubano de *Changô*. E, de fato, é talvez a litolatria dos meteoritos e machados de pedra a forma mais geral do fetichismo da nossa população mestiça. Nela se confundem os casos de adoração dos penhascos e grandes pedras dos campos e estradas. O caso do reino encantado de Pernambuco é dela uma sobrevivência em evocação vesânica: a pedra de *Ogun*, que descrevi no *Animisme Fetichiste*, é um exemplo da sua manifestação atual. Como nos há de mostrar o exemplo de todos os outros grandes departamentos do fetichismo africano, aqui em escala ascendente se pode remontar da adoração da pedra fetiche à divindade antropomórfica em que se transforma o fenômeno físico do trovão e do raio.

No que concerne às outras divindades meteóricas, a intenção africana vai-se apagando ou se transformando em adaptações locais.

Na falta do rio *Ochun*, a orichá *Ochun* se converte numa espécie de naiade, a divindade das fontes e regatos. Por isso que não temos o rio *Ogá*, a *orichá* se converte entre nós na deusa das tempestades e tormentas, muito temida pelos nossos Negros em lembrança, que se conserva viva, das suas lutas violentas com *Changô*, de quem é esposa. Convém advertir, porém, que entre nós os Negros mais a designam pelo nome de *Yansan* que dei no *Animisme*, mas que não encontro em Ellis. *Yemanjá* é nesta cidade a deusa

do Dique, mimoso lago situado a meio caminho do Rio Vermelho e de que nasce o pequeno rio Lucaia. Para os Negros e Mestiços brasileiros, o mito de *Yemanjá*[6] se confunde com o da mãe-d'agua e o da sereia sob cuja forma e efígie a representam. No *candomblé* dos Gantois dos fins do ano de 1899, tive ocasião de ver Como ídolos de *Yemanjá* e *Ochun*, duas sereias de gesso barato, mandadas vir do Rio de Janeiro, uma prateada, *Yemanjá*, a outra dourada a bronzilho, *Ochun*. *Ochunmarê*, o arco-íris, é muito popular entre nós: ao contrário *Olokun*, o mar, é quase desconhecido. A hidrolatria tem, pois, na mitologia nagô deste Estado, uma forma menos elevada do que a litolatria.

V. Da fitolatria nagô emerge, ao contrário, *Ifá*, um dos *orichás* mais afamados. O culto fetichista das plantas, das grandes árvores sobretudo, é muito extenso entre os nossos Negros e Mestiços. O prestígio mágico das palavras cabalísticas e das rezas só encontra rival na virtude de certas folhas. E procede daí a crença de que os Negros são muito versados no conhecimento das plantas venenosas. É no tronco das árvores sagradas que se fazem muitos dos sacrifícios e é pela distribuição de comida (sacrifício) às árvores do terreiro que se iniciam muitas das danças públicas dos *candomblés*. Em tais festas, acham-se estas árvores cercadas de palmas e de uma sebe em cujo recinto à noite se acendem luminarias e se faz a matança de alguns animais.

Irôco, a grande gameleira das folhas largas, é notável pelo culto popular que a cerca. Nas estradas e nas matas encontram-se frequentemente quartinhas de água em torno dos troncos. No centro desta cidade se vão tornando raros os *Irôcos*. Os mais próximos são os dos caminhos do Retiro e do Rio Vermelho. Em tempo foram afamados o do Politeama, o do Campo da Pólvora, o do Garcia etc... Por via de regra estas plantas são antes residências de santos ou espíritos do que propriamente deuses. Todavia persiste na população a crença na animação direta da planta, de sorte que para cortá-las seria cometer um sacrilégio, como para logo havia de provar o sangue e não água ou seiva, que da ferida correria.

[6]A "mãe-d'água" será talvez de origem africana, sendo presumível não ser dos índios, em cujo idioma não encontramos termo para o exprimir. Gonçalves Dias: *Obras Póstumas,* pelo Dr. H. Leal, vol. VI, Maranhão, 1869, pág. 130, *in nota.*

Ifá, um dos *orichás* mais notáveis, nasceu desta ordem de ideias. Primitivamente parece não ter sido mais do que o fetiche do dendezeiro, palmeira do dendê ou azeite de palma. Mais tarde a adoração fetichista passou a ter por objeto, não toda a árvore, mas certas nozes especiais de que os Negros e serviam como de dados para deitar a sorte. Só por último é que a própria adivinhação teve em *Ifá* o seu patrono antropomorfo. Não diz a lenda qual a origem de *Ifá*, e nem encontro entre os nossos Negros o mito de *Ifá* tal como o descreve o Coronel Ellis. Nesse mito, *Ifá* teria aprendido com o feiticeiro *Elegbá* a arte de adivinhar.

Passou o céu uma vez por grande crise, os homens não faziam quase sacrifício aos deuses e os *orichás* estavam a ponto de morrer de fome. *Ifá* tentou a pesca, mas nada apanhou e descoroçoado foi pedir conselho a *Elegbá*. Propôs-lhe este que fosse às plantações de *Orungan*, o rei dos homens, e trouxesse dos dois dendezeiros que ali havia 16 nozes com que o feiticeiro lhe ensinaria a adivinhar e a ir pelo mundo ganhar a vida. Estipulou, porém, que, em paga ou recompensa do serviço, lhe caberiam as primícias de todas as ofertas ou sacrifícios. *Ifá* foi ter com *Orungan*, que morto por conhecer o futuro, foi logo com sua mulher *Orichá-bi* apanhar as nozes, o que conseguiram com a intervenção de macacos que comiam a polpa e atiravam ao chão os núcleos ou caroços. *Orichá-bi* envolveu-as em um pano, atou-as à cinta a modo de criança e assim foram ter com *Ifá*. *Elegbá* cumpriu a sua palavra e *Ifá* ensinou a arte de adivinhar a *Orungan*, que foi assim o primeiro babalau ou sacerdote de *Ifá*. Por isso, quando se vai consultar a *Ifá*, leva-se consigo a mulher se é casado ou a mãe se é solteiro, para conduzir as nozes como *Orichá-bi*. A invocação preliminar: "*Orungan, ajuba-ah!; Orichá-bi, ajuba-ah*!" isto é, "*Orungan, Orichá-bi*, eu vos tributo a mais grata recordação", é então de regra. Nunca tive ocasião de ver aqui na Bahia o processo de adivinhação dos babalaus como o descreve Ellis, com uma tábua ou tabuleiro especial e cocos de dendê. Dizem-me, todavia, que existe. Sei que empregam processos mais simples como cawries, certas sementes, etc. Aquele que aqui atribuem a *Ifá* é o de uma cadeia de metal em que de espaço a espaço se enfia uma meia noz de manga seca. O feiticeiro pega a cadeia em certo ponto e a joga de um modo especial. Da posição que tomam as nozes deduzem o augúrio ou vaticínio. Esta prerrogativa de adivinhar confere a *Ifá* notável preeminência na mitologia iorubana. Eu havia afirmado no *Animisme* que a religião iorubana está em vésperas de se constituir no dualismo do bem (*Obatalá*) e do mal

(*Elegbá* ou *Echú*). Ellis já o havia admitido também, mas se, para ele, o princípio do mal se há de encarnar em *Elegbá* ou *Echú*, que cada vez perde mais o caráter exclusivamente fálico, o princípio do bem tanto se pode encarnar em *Obatalá* como em *Ifá*, graças a esta qualidade de oráculo de todos os *orichás* e ao relevante serviço que presta aos homens, revelando-lhes as desgraças futuras e, portanto, habilitando-os a se propiciarem os deuses por meio de sacrifícios.

Elegbá, *Elegbará* ou *Echú* é uma divindade fálica que entre os nossos Negros, graças ao ensino católico, está quase de todo identificado com o diabo. O seu pacto com *Ifá* garante-lhe as primícias de todos os sacrifícios, preceito rigorosamente observado entre os nossos Negros que, pela maior parte, ignoram a sua explicação, mas sabem ter a sua omissão como consequência inevitável a perturbação da festa ou cerimônia por *Echú*. Eles chamam a isto despachar *Echú*. Na África continuam-se a fazer a *Elegbá* sacrifícios humanos. Os nossos Negros se limitam ao cão, ao galo, e ao bode, tidos por tipos de satiríases.

Como *Ifá*, como *Orichanin*, deus da medicina, como *Ochunmarê* e *Aronin*, *Elegbá* não nasceu de *Yemanjá*, de cujo ventre teriam provindo, no mito mais compreensivo dos Iorubanos, todos os outros deuses ou *orichás*.

Das divindades iorubanas inferiores, poucas exigem menção especial.

VI. CHAPONAN, o *orichá* ou deus da varíola, um dos mais conhecidos. É antes uma divindade das pestes ou epidemias e em particular da varíola. A extensão do culto deste *orichá* entre nós é verdadeiramente extraordinária. Em épocas epidêmicas, a cidade apresenta-se coberta de sacrifícios — milho torrado com azeite de dendê e pilado ou não, — que são lançados em todos os pontos em que as ruas se cruzam.

Como o de *Echú*, o templo ou oratório de *Chaponan* não pode ser conservado dentro das habitações. *Echú*, o mal, o pecado; *Ogun*, a guerra, as lutas e vias de fato; *Chaponan*, a peste, a varíola etc., são supostos residir ou reunir-se nas encruzilhadas das ruas, estradas ou caminhos, donde se espalham, dispersam ou irradiam em todos os sentidos. O Coronel A. Ellis explica na seguinte lenda o motivo por que o templo de *Chaponan* é sempre situado nas matas ou pontos escusos e desabitados. Um dia em que todos os *orichás* reunidos no palácio de *Obatalá* dançavam e se divertiam, *Chaponan* tentou imitá-los. Mas este *orichá* é coxo e devido à sua

enfermidade tropeçou e caiu. Deuses e deusas romperam em ruidosas gargalhadas. Furioso e fulo de cólera, *Chaponan* jurou vingar-se e tentou infectar a todos os deuses de varíola. Interveio *Obatalá* que, de espada em punho, deitou *Chaponan* à porta do palácio, proibindo-lhe dali por diante conviver com os outros deuses.

VII. IBEJI, os Gêmeos, sob a invocação de São Cosme e São Damião, é dentre as divindades africanas uma das de culto mais popular e disseminado nesta cidade. Sei de famílias brancas, da boa sociedade baiana, que festejam *Ibeji*, oferecendo às duas pequenas imagens de São Cosme e São Damião sacrifícios alimentares. Numa capela católica muito rica, de um dos primeiros palacetes desta cidade, encontrei eu, uma noite, no exercício da profissão médica, em bandeja de prata e em pequena mesa de charrão, as imagens dos santos gêmeos, tendo ao lado água em pequenas quartinhas douradas e esquisitos manjares africanos. Em muitas outras casas, em que existem gêmeos, é de praxe no dia de São Cosme e São Damião darem-se grandes banquetes de iguarias da Costa. Nas proximidades dessa data, mês de setembro, cruzam-se nas ruas inúmeras pessoas que esmolam para São Cosme e São Damião, conduzindo as imagens dos santos, em salvas de prata, bandejas, caixinhas enfeitadas, ou mesmo em cestos, tabuleiros, apenas cobertos dos panos da Costa ou dos xales. Mas esta equivalência entre *orichás* e santos católicos é conhecida mesmo em África. Assim o afirma o Dr. Féris, que ao mesmo tempo indica na frequência dos partos duplos a causa provável da adoração de *Ibeji* e de São Cosme e São Damião.

> Em toda a Costa, escreve ele[7], os partos de gêmeos são de notável frequência. Um ramo considerável da população é composto deles: em doze mulheres escravas pertencentes a Benigno de Sousa, um dos netos do primeiro *Cháchá*, quatro tiveram, no mesmo ano, filhos gêmeos, e uma delas já tinha tido quatro partos consecutivos desta espécie. Quando um dos gêmeos morre, o sobrevivente conserva um boneco de madeira que representa seu irmão: comumente o traz preso ao dorso. Os negros católicos tem o hábito de batizar os filhos gêmeos com os nomes de Cosme e Damião.

Não temos as observações de Féris, no trabalho citado, por muito seguras, mas aqui elas estão conformes aos fatos. Se em alguns povos

[7] Féris, *La cote des Esclaves,* loc. cit., pág. 322.

africanos o parto duplo é considerado um mal e o costume manda sacrificar uma das crianças, o mesmo não se observa entre os Nagôs, que erigem Templos a *Ibeji*. E deles certamente tomou a nossa população a consideração especial em que são tidos os gêmeos ou *mabaças*.

Agé-Chálugá, *Ajá* e *Ochanbin* são deuses da medicina e muito estimados pelos Nagôs. Creio que a *Ochanbin* se devem referir as informações que colhi sobre os *orichás* contrários a *Chaponan*. Os Negros falam muito em *Iabahim*, mãe da bexiga ou varíola e eu supus uma divinização recente da vacina. Todavia, esta interpretação tem contra si a repugnância e relutância dos Negros a se fazerem vacinar.

VIII. GÊGES OU EWES. Tão íntima é a fusão em que se encontra na Bahia a mitologia ewe com a iorubana que se tornou hoje impossível distingui-las e em nossos primeiros trabalhos eu não as tive por diferentes. Acredita Ellis que os povos da Costa do Ouro e dos Escravos provieram de um tronco ancestral comum e que as suas mitologias não são mais do que fases diversas das crenças religiosas de um mesmo grupo étnico, chegado a estádios diferentes da sua evolução cultural. A mais atrasada seria a dos Tshis, a mais adiantada a dos Nagôs, intermediária a dos Geges. Um vez reunidos no Brasil e dominando a língua nagô, naturalmente *Gêges*, *Tshis*, e *Gás* adotaram imediatamente as crenças e cultos iorubanos. E como depois da iorubana é a mitologia gege a mais complexa e elevada, antes se deve dizer que uma mitologia *gêge-nagô* do que puramente *nagô* prevalece no Brasil.

Já vimos que são hoje muito reduzidos em número os *Gêges* da Bahia. Se em tempo existiram aqui livres de mescla as suas crenças e o seu culto, não posso afirmar agora. Nos atuais *candomblés* e terreiros gêges predomina o elemento crioulo e mestiço e as práticas são como nos *candomblés* e terreiros nagôs um misto das duas mitologias. O que não sofre dúvida é que hoje a mitologia ewe é dominada pela iorubana. *Khebiôsô* não é mais do que um outro nome de *Changô*. É, como esta, uma divindade rigorosamente antropomórfica. Ora, nisso vai perdida a tradição. Para os Ewes Africanos, *Khebiôsô* é pela etimologia da palavra “a ave que projeta fogo”, de *khe* (ave), *bi* (esfuziar, projetar luz), e *sô* (fogo). A concepção tem a sua lógica. Como o trovão é fenômeno que se passa nas alturas e os *Ewes* supõem que só as aves podem pelo vôo subir e livrar-se no espaço, inferem que *Khebiôsô* deve ser uma ave ou pelo menos uma

criatura com as formas de ave e dotada da capacidade de voar. Crenças análogas existem em povos do mesmo nivel intelectual como os *Mandans* da América do Norte.

Em outras divindades se revela a mesma identificação de crenças com a simples variante do nome da divindade. O *Irôco* dos *Nagôs* é aqui perfeitamente sinônimo do *Lôco* dos *Gêges*. Aconteceu que, nos nossos estudos publicados antes de conhecer as obras de Ellis, negros *nagôs* nos fizeram corrigir o nome de *Lôco*, porque é conhecida a grande gameleira do engenho *Guaíba*, na vila de São Francisco, pretextando que havia simples corrupção crioula do seu verdadeiro nome *Irôco*.

Em outros casos, temos verificado que *Nagôs* não conhecem bem ídolos ou fetiches gêges que eles adoram sob os nomes de divindades suas. Um pai de terreiro nagô cedeu-me para fotografar dois ídolos ou figuras gêges de *Elegbá* que ele não sabia bem o que representavam. Eram, todavia, dois ídolos perfeitos em bronze, um de cada sexo. Corpo comprido, pernas muito curtas, boca rasgada até as orelhas, volumosos órgãos sexuais, longos peitos pendentes na mulher.

IX. É digno de reparo o fato de parecer não ter existido no Brasil, pelo menos convenientemente organizado, o culto da serpente, do *Dãnh-gbi* dos Gêges. Ellis acha muito simples a explicação de encontrar-se o culto Vodú nas Antilhas francesas e espanholas e não nas inglesas.

> Que o termo *vodú* exista no Haiti e na Luisiânia e não nas ilhas britânicas da Índia Ocidental, escreve ele[8], só poderia surpreender a quem não conhecesse a história do comércio de escravos. Os escravos de língua tshi, chamados *coromantees* na gíria (jargon) dos negociantes de escravos e que eram exportados dos fortes europeus da Costa do Ouro, não eram admitidos nas colônias francesas e espanholas por causa da tendência à rebelião. Por isso eram eles dirigidos para as colônias britânicas como o único mercado que lhes estava aberto, ao passo que as colônias francesas e espanholas tiravam o seu principal suprimento dos escravos da língua ewe, exportados de Whydah e Badagry.

E eram estes os propagadores do culto *Vodu*.

[8] Ellis, *The Ewe Speaking Peoples of Slave Cost of West Africa*, London, 1890, pág. 30.

O caso do Brasil é uma contestação formal à explicação de Ellis. Em primeiro lugar, é certo que a Bahia, pelo menos, recebeu em número elevado negros minas ou Tshis, e não foram estes os que aqui se revelaram mais belicosos. Em segundo lugar, sendo exato que ela recebeu em cópia muito mais avultada negros Gêges e que ainda hoje subsistem entre os seus descendentes as crenças e os cultos que eles trouxeram consigo da África, apesar disso o culto *Vodu* não existe na Bahia.

No entanto, é notório que, se mais tarde o culto de *Dãnh-gbi* se estendeu ao Dahomey, ele é, em todo o caso, originário de Ajudá e Ardra, dominando no Grande e Pequeno Pôpô, Agwelh e reino do Porto-Novo. Pois bem, sabemos já que desta região, da pátria do culto de Dãhn-gbi, portanto, recebemos no Brasil o maior número dos escravos Gêges, pois parece que a denominação de Gêges, por que os Ewes são conhecidos na Bahia, lhes vem das tribos *Geng*, que se estendem de Bageida a Akrakú, abrangendo os países acima mencionados.

Na nossa opinião, a explicação do fato apontado é outra e não a da especial capacidade das colônias inglesas por domar negros valentes.

Os cultos africanos tomaram na América uma feição de acordo com a composição étnica das populações negras e com o valor cultural dos escravos reunidos em cada região.

Na Bahia, os Nagôs assumiram a direção das colônias negras, impuseram-lhes a sua língua e as suas crenças e, como não existe culto da serpente entre os Nagôs, o importado pelos Gêges acabou por desaparecer entre nós. De fato, não se deve crer que ele não tenha existido de todo. Como vestígios temos encontrado nos *terreiros*, em que foi mais acentuada a influência dos Gêges, ídolos ou figuras representativas da serpente. No *terreiro* de Livaldina, achei como um dos ídolos uma haste ou antes lâmina de ferro de cerca de cinquenta centímetros de comprimento, tendo as ondulações de uma cobra e terminando nas duas extremidades em cauda e cabeça de serpente. Apenas a ignorância da mãe do terreiro a fazia desprezar a representação ou imagem figurada, para atender somente à qualidade da matéria prima de que o ídolo era formado, fazendo-a tê-la por uma figura ou ídolo nagô de Ogun, orichá da guerra e do ferro, em vez de reconhecer nele o vodú gêge *Dãnh-gbi*, a cobra-deus.

Uma circunstância toda local parece ter influído poderosamente para a organização do culto da serpente nas Antilhas: o terem ali encontrado os Negros um culto da serpente entre os aborígenes.

> É este culto da serpente, escreve Réville[9] falando dos Gêges de Whydah ou Ajudá, que, transportado às Antilhas pelos Negros escravos, se associou ao culto de um antigo deus-serpente da América Central, *Votan*, o que deu lugar a essa religião do *Vodú*, que os pretos das colônias praticavam mais ou menos secretamente e cujas cerimônias degeneravam em verdadeiras cenas de sabbat.

Compreende-se, e não se pode deixar de admitir, a influência que esse culto indígena devia ter exercido sobre o que os Negros traziam da África.

Não devemos, porém, iludir-nos em relação à influência possível do termo *Votan* sobre a denominação de *Vodu* que nas Antilhas tomou o culto da serpente. Reville não diz que tal influência se tivesse dado, mas a aproximação por ele feita das denominações *Votan* e *Vodu* bem poderia sugeri-la.

É necessário ter a maior reserva com estas aproximações etimológicas que já se tornaram fonte de tantos erros em questões de mitologia. Disso e exemplo o próprio culto *Vodu*. Dele escreveu, por exemplo, o Dr. Brinton[10]:

> Frequentemente a religião (dos Negros americanos) se associa a crenças supersticiosas e ritos conhecidos por mistérios *Vodu* ou *Obi*. Alguns têm acreditado que eram estes relíquias de crenças fetichistas da África Equatorial, mas nunca se chegou a provar essa dependência: ao contrário W. W. Newdell mostrou repousarem em autoridades muito duvidosas as histórias de sacrifícios de crianças, de canibalismo ritual e de cerimônias obscenas; e se, de fato, elas se dão, são atos de um número muito reduzido de fanáticos. A palavra *Vodu* ou *Húdú* como usualmente se pronuncia nos Estados Unidos, é uma forma crioula do francês Vaudois e etimologicamente deriva do período de perseguição dos Vaudois ou Waldenses, que são representados, pelos seus adversários, como feiticeiros e

[9] Réville, *La religion des non civilisés,* tomo I**,** pág. 66.
[10] Art. *Negro* da *Chambers Encyclopedia*, Filadélfia, 1876.

> nigromantes, donde o termo *Vaudois* veio a ser sinônimo de "feiticeiro" ou "nigromante".

Inútil insistir em que tudo isto não passa de mera fantasia. *Vodu* é palavra gêge e significa "*divindade*", ou "*santo*"; exatamente sinônimo do termo nagô *orichá* e do termo tshi *bosum*. E é evidente que a sua aplicação para designar o culto da serpente ou Dãnh-gbi proveio apenas da ignorância da população crioula que simplificou a expressão gege: "culto do *vodu Dãnh-gbi*" para "culto *vodu*".

Além de *Mawu*, *Khêbiosô*, *Legba*, *Anyi-ewo*, *Loko*, *Hoho*, *Saponan* e *Wu* (mar), confundidos com os *orichás* nagôs correspondentes *Olorun*, *Changô*, *Elegbá*, *Ochunmarê*, *Irôco*, *Ibégi*, *Chaponan* e *Olokun*, existe um número crescido de *vodus* ou divindades gêges menos conhecidas como *Dsô*, fogo, *Nati* e *Avrikiti*, divindades marinhas; *Bá*, deus dos guerreiros, e animais como o crocodilo, o leopardo, etc.

Das mitologias *Tshi* e *Gá* quase nada passou aos crioulos a não ser o termo *Bosum*, divindade ou santo, e equivalente a *orichá* e vodu, assim mesmo pouco usado e mais no sentido de encanto ou feitiço.

X. SACERDÓCIO E LITURGIA AFRICANAS NA BAHIA – Os povos negros mais atrasados não possuem divindades nacionais: cada tribo, grupo de tribo ou nação pequena adora fetiches ou ídolos próprios e sobretudo não tem sacerdócio organizado. Tais religiões não dispõem de capacidade e força de generalização, ou de propagação e, transplantadas a novo meio as práticas desses cultos individuais, estão fatalmente destinadas a extinguir-se com os seus adoradores. Foi, de fato, o sacerdócio, o culto organizado que garantiu o sucesso das religiões nagô e gêge no Brasil. E em rigor são os únicos sobreviventes.

Entre os Gêges ou Ewes, pelo menos no Dahomey e Porto Seguro, o rei é considerado o chefe dos sacerdotes. Apenas, em ocasiões extraordinárias os convoca em assembleias ou concílios. Mas esta fusão da religião com a realeza não é absoluta. Entre os Nagôs, a sociedade secreta, *Oshogb* ou *Ogboni*, — espécie de maçonaria africana, — é que assume a direção suprema do culto. Muito ampla é, de fato, a alçada da jurisdição desta associação secreta que funciona sob a proteção ou invocação de *Odudua*, contando lojas ou confrarias filiais em todas as cidades e vilas, possuindo sinais, passes e senhas próprias e exercendo grande influência na

direção ou governo dos estados nagôs. O sigilo é guardado sob pena de morte que se executa com requintada crueldade. O *Alafin* de Iorubá é o chefe de todos os *Ogbonis* que nos diferentes países são dirigidos pelos *Eke-jis-Orichás*, ou chefes dos sacerdotes.

No Brasil, o culto gêge-iorubano não conserva, não possui esta organização superior do sacerdócio; os *terreiros* ou igrejas não guardam uma subordinação hierárquica, trabalhando por conta própria e em completa independência. Nos centros principais, como na capital da Bahia e nas suas cidades mais importantes, Cachoeira, Santo Amaro, São Gonçalo, Feira de Santana, etc., os *terreiros* se conhecem, se respeitam reciprocamente, se visitam em comissões por ocasião das grandes festas anuais. Alguns chefes ou diretores de *candomblés* chegam mesmo a falar na existência de certa subordinação e interdependência dos diferentes *terreiros*. Mas tudo isso não passa de um aparentar da organização africana: eles são, de fato, de todo livres e independentes. Quando se interroga aos chefes sobre qual o *terreiro* supremo a que se devem sujeitar todos os outros, eles indicam ora um, ora outro, conforme as suas simpatias ou preferências pessoais.

O sacerdócio iorubano ou nagô, na Costa dos Escravos, compreende três ordens principais com múltiplas subdivisões.

A primeira ordem abrange:

1º Os *babalaus* ou sacerdotes de *Ifá*;

2º Os sacerdotes de *Aroni* e *Ochanin*, deuses da medicina;

3º Os sacerdotes de *Obatalá* e *Odudua*.

Todos trajam vestes brancas: os primeiros têm como distintivo uma cauda de vaca; os últimos, braceletes e voltas de contas brancas.

A segunda ordem compreende: 1º, os sacerdotes de *Changô*; 2º, os sacerdotes dos outros *orichás*. Vestem vermelho e branco e cada *orichá* se distingue pelos braceletes e voltas especiais de contas ou de metal. *Ogun*, bracelete de ferro; *Yemanjá*, de contas transparentes; *Ochun*, amarelas; *Ifá*, verdes e amarelas; *Ochunmarê*, vermelhas, etc.

A terceira ordem compreende: 1º, os sacerdotes de *Okô*, deus da agricultura; 2º, os dos semideuses, como Huisi. Distinguem-se por um pequeno sinal branco, pintado a giz, que trazem na fronte.

Na Bahia, pelo menos atualmente, não existem estas especializações sacerdotais. Cada *pai* ou *mãe* do terreiro dirige o culto de todos os *orichás*. Mas, nas grandes solenidades, e sempre que a coisa é possível, eles se associam a outros chefes ou colegas e então a cada qual cabe a direção do culto do *orichá* a que é especialmente votado. Em particular para as funções de *babalau* é que se requerem entre nós sacerdotes ou pais de terreiros especiais. E quando há recursos para isso, eles são mandados vir de grandes distâncias, às vezes em penosas viagens para os velhinhos.

O corpo de sacerdotisas muito se aproxima, porém, do que ele é na África. A denominação, geralmente adotada na Bahia, de "*pai* ou *mãe* de *santo* ou de *terreiro*", é tomada à língua gêge. "*Mãe de santo*" é a tradução literal de *Vodu-no*, nome dado às sacerdotizas gêges do culto de *Dãnh-gbi* (*Vodu*, orichá ou santo e *no*, mãe). Por extensão vieram as denominações *mãe-de-terreiro*, *pai-de-santo* ou *de terreiro*. No entanto, entre nós as sacerdotisas não são chamadas, como no Dahomey, *mulheres* ou *esposas* de santo, mas sim, *filhas de santo*.

As nossas *filhas-de-santo* não são como as *kosi* gêges, prostitutas de profissão que, depois de um noviciado de três a quatro anos, consumidos em aprender os cânticos e as danças próprias do culto e a se prostituir nos seminários, passam a residir em quarteirões especiais das cidades. No pressuposto de que são esposas dos deuses, elas não se podem casar e são destinadas à prostituição sagrada com os sacerdotes nas grandes solenidades. Desnecessário afirmar que tal restrição é fácil e impunemente esquecida. Estas mulheres não são reputadas responsáveis pelos excessos que praticam, pois é de fé que nesses casos se acham possuídas de deuses ou *orichás*, à satisfação de cujos desejos servem de meros instrumentos. No Brasil, os cultos negros não estabeleceram uma prostituição sagrada assim regulamentada. Mas são notórios os excessos e orgias que reinam nos grandes *candomblés*. Este conhecimento é mais do que transparente nos artigos e notícias da imprensa baiana, que sobre os *candomblés* mais adiante vão transcritos. E todo o mundo sabe que o culto fálico das mitologias gêge e iorubana admite, melhor autoriza a prostituição nas suas solenidades. A obediência passiva dos filiados ao chefe ou diretor do terreiro é tal que as filhas de santo não se animariam a resistir a uma ordem dos deuses ou *orichás*, intimada pelo pai de terreiro, a ele facilmente abandonando as filhas ou a si própria.

Na Bahia, como na África, ao termo do noviciado, a filha de santo é submetida a uma prova decisiva que entre nós se chama — da *feitura de santo*. O processo descrito pelo Coronel Ellis, para os Minas, Gêges e Nagôs, com pequenas variantes também ainda observado entre nós, é o mesmo que minuciosamente descrevi no *Animisme Fetichiste*. Posto seja considerada cerimônia esta muito misteriosa e secreta, já a tive ocasião de assistir e, como demonstrei, consiste em última análise em provocar um estado de transe ou possessão, que em rigor se pode considerar um equivalente do êxtase religioso. É entre nós conhecido pela designação de *estado de santo, cair ou estar de santo*. Ellis, que não é médico, dá menor importância ao *estado de santo*; mas na realidade se trata de um estado de sonambulismo provocado dos mais curiosos. Nele reside a essência de todas as práticas religiosas dos Negros; a ele se reduzirão elas em última análise ao termo da desorganização que no Brasil lhes vai impondo o novo meio social. Como vão mostrar os fatos, é o estado de possessão, ou *estado de santo*, o núcleo irredutível das práticas de feitiçaria e de curas populares, das falsas práticas cristãs, em que terão de sobreviver na população brasileira os cultos fetichistas importados da África e dos tomados aos Indígenas americanos.

Como era natural, o sacerdócio iorubano perdeu no Brasil toda a intervenção nos atos da vida civil. O casamento, os atos de nascimento, o enterro são regulados por leis do país, que não toleram a intervenção dos padres negros. Apenas persiste o culto dos mortos e com eles práticas e cerimônias africanas. Mostrei no *Animisme Fetichist*e, que a missa do sétimo ou do trigésimo dia do falecimento de uma *filha de santo* e melhor de *pai* ou *mãe de terreiro* constitui um misto de práticas africanas e católicas. À missa católica segue-se o *candomblé* funerário em que se invoca o morto para conhecer as suas deliberações últimas. A manifestação do espírito, ou é a do próprio morto, ou a do *orichá* a que ele era votado, e reproduz um dos *estados* de santo comuns. Se o *orichá* não encontra quem aceite as responsabilidades de prosseguir no culto que dirigia o morto; ou se não acha nos presentes algum digno dessa honra, as insígnias e ornamentos, os ídolos e seus altares são levados, às horas mortas, em misteriosa procissão, a uma água corrente, a fim de que o regato, o rio ou a maré vazante os conduzam à África, onde, estão certos os Negros, infalivelmente irão ter.

Em alguns destes *candomblés* funerários encontra-se ainda o *Egungun*, grotesca aparição da alma do finado. Não passa de uma farsa combinada entre os chefes e diretores de *candomblé* e pessoa de confiança que, vestida de longas roupas brancas, vem responder a invocações que em momento oportuno lhe são feitas. Nada mais curioso do que a ingênua credulidade dos circunstantes. Alguns me garantiram ter visto o morto comparecer à festa, em geral à noite, mas por vezes em pleno dia, comer, dançar e retirar-se como veio. É do mesmo gênero a aparição de *Orô* que, entre nós, só existe, ao que me consta, nos terreiros mais afastados. É um fantasma que leva dia e noite a anunciar a sua presença com a emissão de sons plangentes e vibrantes, ouvidos a grandes distâncias. Sabe-se que estes sons são tirados muitas vezes de uma espécie de flauta de bambu.

XI. ADULTERAÇÕES SOFRIDAS PELO CULTO GÊGE-NAGÔ NA BAHIA: MEDIDAS REPRESSIVAS; GRANDE VITALIDADE E RESISTÊNCIA. – Cotejando o culto gêge-nagô na Bahia, tal como o descrevemos no *Animisme fetichiste*, obra a que enviamos o leitor para os detalhes com o que ele é na Costa dos Escravos, segundo a descrição de Ellis, fácil é reconhecer-lhe grandes diferenças. Nem podia ser de outro modo.

Na África, estes cultos constituem verdadeira religião de Estado, em cujo nome governam os régulos. Acham-se, pois, ali garantidos pelos governos e pelos costumes. No Brasil, na Bahia, são ao contrário consideradas práticas de feitiçaria, sem proteção nas leis, condenadas pela região dominante e pelo desprezo, muitas vezes apenas aparente, é verdade, das classes influentes que, apesar de tudo, as temem. Durante a escravidão, não há ainda vinte anos portanto, sofriam elas todas as violências por parte dos senhores de escravos, de todo prepotentes, entregues os Negros, nas fazendas e plantações, à jurisdição e ao arbítrio quase ilimitados de administradores, de feitores tão brutais e cruéis quanto ignorantes.

Hoje, cessada a escravidão, passaram elas à prepotência e ao arbítrio da polícia não mais esclarecida do que os antigos senhores e aos reclamos da opinião pública que, pretendendo fazer de espírito forte e culto, revela a toda hora a mais supina ignorância do fenômeno sociológico.

Não é menos para lamentar que a imprensa local revele, entre nós, a mesma desorientação no modo de tratar o assunto, pregando e propagando a crença de que o sabre do soldado de polícia boçal e a estúpida violência de

comissários policiais igualmente ignorantes hão de ter maior dose de virtude catequista, mais eficácia como instrumento de conversão religiosa do que teve o azorrague dos feitores.

É uma página tão curiosa como altamente instrutiva de psicologia religiosa e popular da época, esta em que deixo aqui registrados os documentos que já de alguns anos tenho tido a paciência de ir colhendo na imprensa do país. Limito-me à Bahia, porque tive a cautela de informar-me pessoalmente da veracidade dos fatos visados pelos noticiaristas. Mas a coleta se pode estender com igual fruto a outros pontos do país. Tenho levado a observação, com o mesmo sucesso, à imprensa do Rio de Janeiro e à de Pernambuco.

O espaço de que disponho não permite dar na integra todos esses documentos, porquanto toda a imprensa da capital do Estado é aqui chamada a depor no caso. E, por isso, dos artigos mais longos, apenas transcrevo os pontos capitais.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS, de 5 de outubro de 1896:

> *Candomblé* — Comunicam-nos que há 6 dias está funcionando, no lugar denominado *Gantois*, um grande candomblé. Os bondes da *Linha Circular* e *Transportes* passavam depois de meio-dia até às 5 horas da tarde cheios de povo que para ali tem afluído. Acabam de nos informar que entre as pessoas que foram apreciar o *candomblé* achavam-se uma autoridade policial e diversas praças de polícia à paisana e alguns *secretas* da mesma polícia.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS, de 6 de outubro de 1896:

> *Candomblé*. — O Sr. Dr. secretário da polícia e segurança pública, por ofício que dirigiu ao Dr. 1º comissário Falcão, recomendou-lhe que faça cessar um candomblé, que há dias está funcionando no lugar denominado Gantois, e contra o qual tem havido queixas.

Diário da Bahia, de 12 de dezembro de 1896:

> "Os *Batucagés*" *do Engenho Velho*. — Somos informados de que há muitos dias reinam os *batucagés* num dos *terreiros* do Engenho Velho, incomodando a vizinhança, com os estrondosos ruídos dos *tabaques* e *chocalhos*, a vozeria dos *devotos* que em número extraordinário a eles concorrem, e as desordens que não raro surgem por questões de ciúme aguardentado dos *ogans* e outras *dignidades*

> que ali vão assistir aos votos feitos pela *ventura,* que uma multidão de mulheres de toda a casta vai ali tomar da mão dos respectivos *papais*.
>
> O que mais existe ali é a negociata dos *papais* e das *mamães* de terreiro, que exploram a toleima dos que lhes crêem nos sortilégios, filando grossas quantias, tirando os melhores proventos para instituição da larga clientela que os alimenta, e com isso a prática de atos lúbricos, que desembaraçadamente ali de contínuo se exercem; nos quais é sacrificado o pudor de pobres moças, a quem o desleixo dos pais ou as trapaças do feiticeiro arrastam e atiram na promiscuidade dos mais variados costumes libertinos para satisfação da cupidez insaciável dos *ogans* lassos, mas nunca fartos...

JORNAL DE NOTÍCIAS, de 22 de maio de 1897:

> *Um apelo justo*. – Recebemos ontem a seguinte carta: – "*Amigo Sr. Lellis Piedade* – Esta é a segunda carta que tenho a honra de dirigir-vos, esperando de vosso não desmentido patriotismo chamar a atenção de quem de direito fôr para o desaparecimento dessas cenas *religiosas* praticadas pelo fetichismo africano, que *de dia a dia mais se enraíza aqui nesta terra*, enervando e embrutecendo o espírito popular que, levado pela superstição, só pode é degenerar em vez de se elevar aos altos destinos a que é chamado e de mais quantos desgostos no centro das famílias tem produzido estes *pais de santo e mães de santos*... – Um Patriota".
>
> O acúmulo de trabalho fez com que não respondêssemos logo à primeira missiva do *Patriota*, cujas palavras fazemos nossas. De fato: o povo não tem ainda a educação completa; preso à desídia do passado, o seu espírito não está bastante iluminado ainda para repelir falsas crendices, que lhe entram no coração como um veneno, que pouco a pouco vai estragando. Compete ao poder público, compete especialmente ao honrado Sr. Dr. chefe da Segurança dar caça a essa malta de fanáticos e curandeiros de *fetiche* que fazem danças macabras nos *terreiros* e vão até abusar da boa fé dos inexperientes prometendo curá-los de moléstias e afugentar deles os *maus olhados* e outras *afecções* de que se dizem únicos conhecedores. Aceitamos o apelo do *Patriota* e, fazendo-o nosso, chamamos para eles a atenção do Sr. D. F. Gaspar.

CORREIO DE NOTÍCIAS, de 25 de maio de 1897:

Cerimônias Fetichistas. — Como providência sobre o fato mencionado no *Jornal de Notícias* de 22 do corrente, em local sob o título *Um apelo justo*, o Sr. Dr. chefe da Segurança Pública recomendou ao Dr. 1º comissário que providenciasse a fim de que cessassem as cerimônias fetichistas de que trata a referida local.

CORREIO DE NOTÍCIAS, de 3 de junho de 1897:

Cerimônias Fetichistas. – Damos em seguida o escrito que nos foi enviado sobre a abusiva prática do culto fetichista *tão amplamente ampliado no nosso meio*. De acordo com o seu autor sobre inconvenientes morais e sociais dessas crendices, é com prazer que abrimos espaço a essa propaganda de higiene social em prol da qual também não regatearemos os nossos esforços.

Eis o artigo: Ora, diante disto é de esperar que os diferentes órgãos de publicidade desta capital abram espaço em suas colunas para aqueles que quiserem prestar um serviço à causa pública trazendo à luz da publicidade fatos que se faz preciso desaparecer de nossa sociedade, que tende a imergi-la no fanatismo, se espíritos adiantados e patriotas não procurarem debelar o mal *que se avoluma*, devido à falta absoluta de educação à rotina e herança que nos legaram os antepassados e que perdura enfrentando a verdade, sem respeito às leis que nos regem e às autoridades constituídas; e se assim continuar, o que será desta mocidade o que será enfim desta terra tão carente de progresso?...

Entre muitas casas *que formigam nesta capital*, por curiosidade procurei ter ingresso em uma delas para observar o que havia de verdade no que se me dizia e de fato, em uma sala bem preparada, vi o santo, o qual se acha dentro de uma enorme redoma de vidro, enfeitado rica e artisticamente com mil artefatos dando no seu todo uma feição misteriosa que faz crer aos seus crentes que ele ali está em carne e osso.

Ao entrar-se no local onde está o santo, os filiados da seita com mil cerimônias lançam-se por terra beijando-o e reverentes estendem a mão ao santo como sinal de inquebrantável fidelidade — *Um patriota*.

O REPUBLICANO, de 7 de junho de 1897:

Candomblé. — Durante todo o dia de ontem houve infernal *Candomblé* em uma casa de africanos à rua do Paço. Como,

infelizmente, não existe lei que garanta o sossego público, não é de admirar que bem dentro da cidade tenham lugar vergonhosos espetáculos que depõem contra os nossos costumes. Não cause espanto ao público, se amanhã a imprensa anunciar que dentro da secretaria da segurança houve festas em homenagens a Xangô ou outro qualquer. Tudo patenteia o estado atual da Bahia.

JORNAL DE NOTÍCIAS, de 8 de outubro de 1897:

O covil do Tio Yojô. — Escrevem-nos:

"Srs. redatores — Animado, pois, pelo vosso patriótico acolhimento, remeto-vos esta terceira missiva relatando-vos uma entrevista com um dos afamados chefes "feiticeiros", o de nome tio Yojô, que mora no centro da cidade, na freguesia de São Pedro. Na sala e quarto, existe um montão de objetos impossíveis de serem descritos, tal a confusão que ali se nota: raízes, penas, peles de diferentes animais, búzios, conchas, cascos de cágados, répteis, *quadros de santos brancos* e pretos, máscaras, etc, etc. Em um *nicho está o mártir do Gólgota* alumiado por vela de sebo, dando àquele tipo evangélico sobre o madeiro onde está crucificado, de onde regenerou o gênero humano pelo amor e caridade, aspecto todo diferente do que sempre inspira pela sua grandeza, impassível presenciando as cerimônias fetichistas do tio Yojô. Este é africano de uns setenta anos mais ou menos...

DIÁRIO DA BAHIA, de 2 de fevereiro de 1898:

Continua a perturbar o silêncio público e a ser um verdadeiro foco de imoralidades e conflitos um terrível *candomblé* na Estrada das Boiadas.

A BAHIA, de 4 de janeiro de 1900:

No Gantois, 2º distrito da Vitória, há dias está funcionando um selvagem *Candomblé* que até às 11 horas da noite incomoda o sossego público. Dizem que há ordens expressas do chefe de polícia contra semelhante divertimento africano. Contudo a orgia vai por diante e quase sempre se repete ali, no *Gantois*.

A BAHIA, de 13 de janeiro de 1900:

Uma de *candomblés* e dos respectivos *santos*:

Um certo Pio, vendedor ambulante de pão, levou Ângela Maria, filha de Maria Estáquia Lopes, para um *candomblé* na Mata Escura, sem que o soubesse esta última. Quando Maria Eustáquia deu pela ausência da filha, correu a procurá-la no tal *candomblé*, onde a encontrou num estado de enorme exaltação, como louca, dizendo-lhe os da orgia que ela estava *com o santo* e que só a entregariam quando ele se retirasse. Felizmente o Sr. Dr. Moura, comissário da 1ª circunscrição, providenciou para que, apesar do *santo*, fosse Ângela entregue à sua mãe.

CORREIO DA TARDE, de 18 de novembro de 1902:

Fetichismo. – Deveras depoente do grau do nosso adiantamento intelectual é a condescendência criminosa, para a prática constante e diária de *candomblés*, no seio desta capital e em suas circunvizinhanças, onde se multiplicam esses antros de fanatismo e perdição.

Nas imediações do Dique, distrito de Brotas, funcionam muitos terreiros, dia e noite, com o atrevimento que concede a garantia ou o descuido dos policiais. De ordinário, tais centros atraem pessoas de reprovável comportamento, o que origina conflitos e toda a sorte de fatos atentatórios da moral. Não fosse o *candomblé* da *Cabocla* ao Porto dos saveiros, e não se teria dado a morte da infeliz praça do 5º de infantaria, segundo noticiamos. Fica assim notificado nosso protesto.

Para abreviar as transcrições que são feitas com prejuízo do espaço de que disponho, limito-me a dar apenas mais duas do ano em que escrevo estas linhas. Elas dão uma ideia precisa da forma e extensão do culto gêge-iorubano na Bahia, dezoito anos depois da abolição da escravidão no Brasil.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS, de 9 de maio de 1905:

Candomblés[11]. — Muita gente há que, contradizendo-se flagrantemente, apesar de crer em Deus Soberano, Verdadeiro, Todo Poderoso, cultua uma legião de *deuses* inferiores, os do fetichismo, barbaramente denominados, sob curiosas invocações.

Semelhante crendice, dia a dia vai ganhando terreno no seio da massa ignara, que já a não cultiva nos pontos distantes do perímetro urbano,

[11] Desta importante notícia, limito-me a transcrever aqui a primeira parte. Completá-la-ei pouco adiante.

por isso que os *candomblés* funcionam no próprio centro da cidade. Como é natural, à proporção que o número de prosélitos do fetichismo vai crescendo, vão aumentando as casas em que ele tem prática, surgindo novos *pais de terreiro*, o que é dizer, exploradores da credulidade dos néscios. Com isso, prejudicada embora a civilização, muito lucram os negociantes do chamado azeite de dendê e os negociantes de pombos e galinhas.

Para essa turba de ignorantes papalvos, não há mal algum, moral ou físico, que não possa desaparecer à influência das ervas misturadas com azeite; e assim é que apenas sentem uma dorzinha de cabeça ou lhes aflige um incômodo qualquer, correm a prostrar-se aos *pés dos abalauês* besuntados de sangue de galináceas, eretos nos *pagés*. A mor parte desses está disseminada nos bairros próximos da cidade, havendo lugares em que se encontram mais de dois. Na estrada das Boiadas, por exemplo, existem uns três desses antros de corrupção. Por muito tempo esteve ali na berra o *candomblé*, denominado de caboclo, de um tal Bernardino, por morte do qual passou o *terreiro* à propriedade de Manuel, vulgo Maneta, um indivíduo que passa o tempo, que podia aproveitar em um trabalho dignificante, a cevar a ociosidade, que lhe proporciona o seu papel de intérprete de *santos,* curador de malefícios, proporcionador de *ventura*.

GAZETA DO POVO, de 16 de agosto de 1905:

Num candomblé – As coisas do feitiço – Demência e morte. – Ontem, à tarde, quando se divertia em um *candomblé*, na estrada do Rio Vermelho, foi repentinamente atacado de uma síncope, que o prostrou por terra, sem sentidos, o cidadão Antônio Ernesto Soares. Retirado para a sua residência, o infeliz, após incessante e penosíssima agonia, veio a falecer cerca de meia-noite, sendo baldados todos os esforços para salvá-lo. – Antônio Ernesto Soares fora há tempos oficial de polícia, tendo sido aposentado em virtude de seu estado de demência, proveniente de sua iniciação em coisas de *feitiçaria*.

A eloquência destes documentos não tolera sofismas. Deixam eles fora de qualquer dúvida não só que as práticas religiosas dos Negros persistem no Brasil, como ainda que cada vez mais se alastram e se difundem na população de cor, do Estado da Bahia pelo menos.

Mas o que deles sobressai em admirável destaque é a extraordinária resistência e vitalidade dessas crenças da Raça Negra. Para apagá-las tudo

tem sido debalde: a antiga e tão prolongada repressão, desumana por vezes, sempre violenta, dos senhores de escravos e dos feitores, como a intervenção, não menos violenta, da polícia; os incessantes reclamos da imprensa, como a instigação das outras classes, para que seja erradicado o mal. O culto gege-nagô, *terreiros* como *candomblés*, continua a funcionar regularmente e cada vez mais se implanta nas cidades principais do Estado.

É sugestiva a rigorosa periodicidade com que, pelas épocas das festas religiosas nagôs, se reproduzem todos os anos na imprensa local as reclamações contra os *candomblés* e com elas as ordens severas e terminantes da polícia "para acabar-se por uma vez com essa tradição africana que nada (!) justifica numa cidade como a Bahia e é de tão fácil extirpação".

Curioso este tom de ingênua sinceridade e convicção profunda com que a imprensa, o público esclarecido e a polícia acreditam possível sufocar as crenças religiosas de uma raça com a mesma facilidade com que se dispersa um ajuntamento fortuito de curiosos.

O culto gêge-nagô que resistiu à conversão católica a chicote nas fazendas e plantações; que sobreviveu a todas as violências dos senhores de escravos; que não se absorveu até hoje nas práticas do catolicismo dos brancos, diante de cuja resistência, pode-se dizer, capitulou o clero católico que já nem tenta converter os infiéis; em que não faz mossa o ensino elementar das nossas escolas; esse culto está destinado a resistir, por longo prazo ainda, à propaganda da imprensa como às violências da polícia, pois nem uma nem outra se pode reputar mais eficaz do que todas as missões de catequese enviadas às plagas africanas. Diante das violências da polícia, as práticas negras se furtarão à publicidade: hão de refugiar-se nos recessos das matas, nos recônditos das mansardas e *cortiços*: se retrairão às horas mortas da noite; se ampararão na proteção dos poderosos que buscam as orgias e devassidões que elas lhes proporcionem; tomarão por fim as roupagens do catolicismo e da superstição ambientes. Mas essas práticas, no sentimento religioso que as inspira, hão de persistir enquanto a lenta evolução da Raça Negra deixar o Negro, o Negro antropológico atual.

E é para notar que as medidas empregadas na Bahia contra os cultos Africanos, consoante as ideias falsas que deles têm tanto os que as reclamam como os que as executam, não têm a forma de uma intervenção

moderada, lícita e sobretudo convincente. São todas atos violentos, arbitrários e ilegais.

Como o demonstrou todo o estudo aqui feito, corroborado pelos realizados na África, trata-se, no caso do culto gege-nagô, de uma verdadeira religião em que o período puramente fetichista está quase transposto, tocando às raízes do franco politeísmo. Os nossos *candomblés*, as práticas religiosas dos nossos Negros podem, pois, ser capitulados de um erro, do ponto de vista teológico e como tais reclamar a conversão dos seus adeptos. Absolutamente elas não são um crime, e não justificam as agressões brutais da polícia, de que são vítimas.

O texto da nossa Constituição política[12] é claro e terminante. A todos os habitantes deste país, ela garante plena liberdade de consciência e de culto. O Código Penal da República qualifica os crimes de violência contra a liberdade de cultos e marca-lhes a penalidade.

Em que direito se baseia, pois, a constante intervenção da polícia na abusiva violação dos templos ou *terreiros* africanos, na destruição dos seus ídolos e imagens, na prisão, sem formalidades legais, dos país de *terreiro* e diretores de *candomblés*?

É este um ponto que merece ser estudado a fundo porque a estratificação das sobrevivências morais africanas aqui se descobre de um modo positivo e em estado de admirável pureza.

Esses atos, que não podem deixar de revoltar os espíritos educados no sentimento da justiça, da liberdade de consciência, e do respeito à dignidade humana, mesmo nas suas formas mais rudimentares e humildes, revelam apenas um estado rudimentar do senso jurídico, tornado diretamente às raças inferiores que colonizaram o Brasil e cujo sangue corre ainda quente e abundante nas veias de muitos dos executores de tais violências.

[12] Art. 72. A constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no país a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:

§ 3° Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

Delas, o móvel imediato é o estúpido terror do feitiço e das práticas cabalísticas; mas a forma do atentado, essa nasce da incapacidade em que está a nossa polícia judiciária de sentir o respeito aos direitos individuais e do seu menosprezo inconsciente pelas formas reguladoras do processo que, nos povos civilizados, despoja a intervenção da lei, dos caracteres de uma violência pessoal dos seus executores, como ela ainda se conserva nas gentes incultas.

Em tais casos, pelos móveis a que obedece como pela forma por que procede, a ação da nossa polícia não faz mais do que reproduzir com todo o rigor a prepotência cega, apaixonada e violenta dos pequenos potentados e régulos africanos. Demonstram-no fatos sem número de que servirão de exemplos os dois seguintes, tomados a este ano de 1905.

O DIÁRIO DE NOTÍCIAS, de 9 de maio de 1905, publicou a seguinte notícia, confirmada pelos outros jornais desta cidade:

> *Candomblés — Moça louca — A polícia em ação – Cercos e capturas — Uma procissão original...* — O boato de que no candomblé enlouquecera uma rapariga de família, à qual fora propinada, como medicação, certa beberragem, célere chegou aos ouvidos do subcomissário do 1º distrito de Santo Antônio, a cujos limites pertence a Estrada das Boiadas. A referida autoridade, no intuito de averiguar o fato, anteontem, pela manhã, acompanhada do escrivão Esmeraldo Sutel, inspetor Amâncio Bacelar e de forças de cavalaria e infantaria de polícia, para ali se dirigiu, pondo cerco à roça em que funciona o nefando *oráculo*. Aproveitando o ensejo, o Sr. capitão José Estanislau Bahia, subcomissário, que teve ciência de existir no mesmo local outra casa de feitiçaria, cercou esta também. Muitos dos indivíduos que se achavam nas duas casas tiveram entretanto tempo de escapar, fugindo no número desses o *pagé* Manuel *Maneta*. Aqueles a quem o santo de sua veneração não protegeu com uma dose mais forte de agilidade tiveram de cair, fatalmente, nas mãos da polícia. Feliz foi a mulata Hortênsia de tal, mãe de um dos *terreiros*, a qual, logo que viu cercado o templo em que oficia, caiu presa de um ataque de nervos, não sendo presa por isso. Efetuadas diversas prisões, tratou a polícia de dar busca às casas arrecadando um verdadeiro arsenal de bugigangas: contas, cajados, búzios, um vaso com uma bebida a que dão o nome de *jurema*, pós de diversas qualidades, perus, 2 galos brancos, 2 cabras, etc.. Cercada de pratos de barro com azeite, foi encontrada também uma imagem

> de Nossa Senhora da Conceição. Findo o trabalho da apreensão, organizou-se então um préstito original; na frente da escolta, um indivíduo empunhando um bandeira branca, ornada de penas e pés de galinha, búzios, obis, órobôs, etc. Em seguida, como que o acolitando, os demais presos, sobraçando *atabaques* de todos os tamanhos, *agôgôs* e outros pertences da feitiçaria arrecadados. No fim, as duas forças de polícia, em guarda de honra ao carnavalesco cortejo. Essa ridícula *procissão* percorreu diversas ruas do distrito de Santo Antônio, por entre a chacota de quantos afluíram às janelas e aos pontos de seu trajeto, até a estação policial, onde foi *recolhida* com todo o pessoal que carregava as *charolas*.
>
> A autoridade policial abriu inquérito a fim de descobrir a verdade sobre o fato propalado da loucura da moça, que deu motivo ao cerco, constando chamar-se ela Eudóxia, e já se achar, em continuação do tratamento, no *candomblé* de uma tal Marcolina, na Cidade de Palha, 2º distrito de Santo Antônio.

A futilidade, antes a inexatidão do motivo alegado para esta exibição de prepotência, — o ter enlouquecido ali uma rapariga, — não passou de uma veleidade de cercar de maior importância o ato de bravura, de tão deprimente celebridade, pois na mesma violência policial foi, de passagem, compreendido um *terreiro* não acusado de crime, como, após o ato de selvageria, nunca mais se preocupou a polícia com a tal pessoa enlouquecida.

Mas a falta de compostura de autoridades, incapazes de sentir que estão rebaixando o decoro e a majestade da lei, em cujo nome devem agir, expondo a respeitabilidade do cargo, de envolta com as pessoas sagradas dos prisioneiros, ao escárnio público de uma procissão carnavalesca, mais deprimente dos nossos foros de povo civilizado do que as práticas religiosas dos pobres negros, apenas demonstra que elas não fazem mais do que copiar o modo de proceder dos régulos e chefes africanos.

Seria fácil confrontar a processualística baiana com a da África selvagem, para mostrar que a nossa polícia obedece inconscientemente a uma impulsão atávica. Mas em rigor a tarefa é ociosa.

Para que não fique, porém, a quem ler estas linhas fora da Bahia, a dúvida de que um móvel superior, — a pesquisa de um crime real, – possa

no caso transcrito, justificar, ao menos pela boa intenção, erros e violências policiais, darei o segundo exemplo, espécime de milhares de outros:

DIÁRIO DE NOTÍCIAS, de 4 de julho de 1905:

> *Por via de feitiçaria*. – Entregavam-se aos bruxedos e bugigangas da feitiçaria, na noite de sábado último, os indivíduos de nomes Benjamin Manuel do Bonfim, Genoveva Maria de Santana e Pedro Alexandrino Ferreira, todos moradores no alto do Bonfim. E quando se supunham muito bem garantidos pelo seu adorado manipanço, eis que surge inopinadamente o ativo alferes Bacelar Guimarães, políciador do distrito da Penha, o qual é um terrível para embirrar com tais bruxedos.
>
> O resultado de toda a história é que os tais oficiantes de feitiçaria se viram obrigados a ir pregar para outra freguesia, isto é, alojados no xadrez do posto daquele distrito, tendo a polícia arrecadado todo o arsenal ali usado, que é o seguinte: vinte e sete embrulhos com pós desconhecidos, um pacote com quatro costelas de defunto, terra do cemitério e raízes, um embrulho com diversas folhas desconhecidas, uma caixa com orações, uma tigela com farófia de azeite de dendê, duas bananas, quatro pacotes de pós desconhecidos, todos juntos na mesma tigela, dois pires com milho torrado, três pratos com duas enormes pedras e oito ditas pequenas, conhecidas pelo nome de Santa Bárbara, um frasco com goma misturada com folhas, quatro toalhas embebidas em azeite de dendê, três quartinhas enfeitadas, duas garrafas com água, oito pombos, um galo e duas facas de ponta... que eram o cutelo do sacrifício. E depois dessa colheita, lá estão os bons dos *sacerdotes* de nova espécie à espera que o seu manipanço os tire de tão triste situação, o que certamente se dará a qualquer momento. Veremos.

De passagem, solicitamos a atenção para o fato singular de que estes atos não revoltam a imprensa baiana, que neles vê um motivo de gracejo inofensivo. Em tempo estudaremos a psicologia dessa aparente singularidade.

Há sua utilidade em saber como procede em casos tais um povo que tenha o senso jurídico convenientemente educado.

Em 1863, nesses Estados Unidos, a quem exprobramos a sua intolerância para com os seus irmãos negros, em pleno período da guerra de

secessão, no sul, em Nova Orleans, a polícia teve um dia denúncia de que se ia reunir uma grande sessão do culto *Vodu*, com intuitos sediciosos. Às dez horas da noite, oito oficiais de polícia penetraram inopinadamente no santuário onde encontraram cinquenta mulheres nuas em pelo dançando a dança Vodu, enquanto a sacerdotisa fazia as invocações. No meio da sala encontraram "um vaso cujo conteúdo era pelo menos tão variado como o da caldeira das feiticeiras de Macbeth". Em torno do vaso, em três pratos de prata, muitas serpentes levantavam molemente as cabeças. Havia centenas de velas e queimavam-se perfumes esquisitos. Presas umas vinte mulheres, compareceram perante o tribunal, acompanhadas de cerca de duas mil negras e outros tantos negros. "Os advogados invocaram em favor dos seus clientes a liberdade de consciência inscrita na Constituição. Os mormons, os convulsionários, os milenários são tolerados, por que não haviam de ser os vodus?" Transcrevemos de Larousse[13] a solução do pleito.

> Ajuntemos este detalhe que pinta bem os costumes dessa grande América, onde não se tem medo da liberdade como entre nós. Demonstrado que a principal acusação, a da sedição, não era fundada, o juiz mostrou-se cheio de deferências para com os acusados, e, depois de lhes ter dado alguns conselhos para exortá-los a modificar algumas das suas práticas extravagantes, pronunciou a sentença de absolvição, no meio de aplausos ruidosos que, por muito tempo, reboaram na sala e fora dela.

Não é, pois, só na doutrina de Monroe, que os verdadeiros americanos são os norte-americanos. Ainda aqui e com razão a "grande América", sem receios pela liberdade, não é pelo menos os Estados Unidos do Brasil.

No círculo das minhas relações pessoais, tenho provocado por vezes dos implicados uma justificação da legalidade de tais violências. E outra não pude apurar senão o desprezo para essa raça Negra, que não se pode qualificar, em boa intenção, de inferior, sem provocar protestos inflamados; e mais do que isso a falta de senso jurídico das classes dirigentes.

São os *candomblés* focos e ocasiões de devassidões, alegam. Alegação idêntica se tem feito contra os conventos, seminários, colégios e outras instituições análogas de caráter religioso. Mas, se, mesmo entre nós,

---

[13] Dicc. de Larousse. Art. *Voudou.*

quando verdadeiras, essas alegações deram lugar a um procedimento criminal em regra, jamais constituíram motivo para agressões brutais, destruídores e sem forma de processo.

Concedamos que haja devassidões nos *candomblés*. Esse atos nem constituem todo o culto, nem mesmo a essência do culto gêge-nagô. A missão da polícia não podia ser, pois, outra senão a de vigiar para preveni-los ou para promover-lhes a punição quando chegassem a realizar-se. Mas como é que a polícia, estando todos os dias a suprimir templos, destruir ídolos e altares, a prender os diretores de *candomblé*, não chegou até hoje a promover a punição legal de um só desses crimes, categorizando-os e aplicando-lhes as penas do Código?

São os feiticeiros dos *candomblés* verdadeiros charlatães explorando a credulidade pública e exercendo ilegalmente a medicina, é o segundo item das alegações.

Deste *item* só é verdade que o exercício ilegal da medicina é um crime nas nossas leis. Terei de examinar a questão das curas e feitiços e precisar a sua psicologia. A clientela, que frequenta os feiticeiros, não é constituída de menores e mentecaptos, nem os feiticeiros vão arrancá-la às suas casas: é uma inépcia da lei pretender proteger quem cientemente se deixa explorar; mais do que isso, a feitiçaria assim organizada pressupõe a mesma participação, na responsabilidade social, dos feiticeiros e da sua clientela.

A alegação pode ser mesmo mais completa. O art. 157 do Código Penal dispõe:

> Praticar o espiritismo, a magia e sortilégios, usar de talismã e cartomancia para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública: Penas de prisão celular por um a seis meses e multa de 100$000 a 500$000.

Poderia causar surpresa o anacronismo desta disposição que não existia no Código de 1830, se não atentássemos em que ela não é mais do que a tradução na lei desse estado de espírito que, partindo das classes inferiores da nossa população, vem conquistando para as suas preocupações supersticiosas mesmo as classes dirigentes e mais cultas.

É manifesto que esta preocupação local fez perder ao legislador brasileiro, na adaptação das legislações criminais estrangeiras, o intuito, nesta dominante, de garantir o indivíduo contra o emprego doloso de tais recursos, sem a menor intenção de *a priori* condenar ou aprovar as práticas em si.

Mas, mesmo esse anacronismo do Código, em nada aproveita à defesa da polícia baiana. A pena prescrita pelo Código é de prisão celular e multa naturalmente aplicada com as formas de um processo regular, e não a violação do domicílio, a destruição dos ídolos e altares, a prisão arbitrária do cidadão.

Alegam afinal que os *candomblés* são práticas bárbaras e religiosas que deprimem os nossos costumes e envergonham a nossa civilização.

Nesta que é, sem dúvida, uma das mais fortes razões de ser da sanção tácita, concedida pelos espíritos melhor educados a essas violências e arbitrariedades policiais, se revela bem clara a ideia que se forma, entre nós, da apregoada igualdade de direitos e das qualidades dos Negros.

XII. Do que fica exposto, não se haja de concluir que, na nossa opinião, a religião e o culto gêge-nagô não terão de desaparecer do Brasil. Como culto organizado, ele persistirá ainda por largo prazo, mesmo após a extinção dos velhos africanos sobreviventes à escravidão. Grande número de *terreiros* na capital como principalmente no interior do Estado já são dirigidos atualmente por negros crioulos e mestiços, instruídos nessas práticas litúrgicas. Mas é evidente que, no conflito com o exemplo e as instituições do novo meio, a tendência será ao esquecimento completo dessa religião como culto organizado. Já este fato se dá no Maranhão, onde os filiados do último terreiro não passavam, em 1896, quando lá estive, de umas vinte e poucas negras e mulatas.

Coisa bem diversa é o que afirmo quando me refiro à persistência do fetichismo negro. Para confundir coisas tão distintas era necessário incidir no erro grosseiro de tomar, pela situação fetichista do momento religioso atual da Raça Negra, uma ou algumas das formas cultuais em que se concretiza essa atitude mental. Entre nós, até mesmo espíritos de aparente cultura esperam ingenuamente a terminação da fase fetichista do sentimento e das crenças religiosas do Negro, com o desaparecimento, no Brasil, das práticas gêge-nagôs. Para estes, os negros Bantus que, na África, não

praticam, nem conhecem essa religião, devem ser tidos naturalmente por monoteístas.

Desprezando este modo superficialíssimo de ver as coisas, agora nos deve ocupar exatamente o estudo das atividades mentais que terão de substituir, no Brasil, como equivalentes psíquicos, as práticas dessa religião.

XIII. Três são as vertentes de atividades psíquica que se oferecem, no Brasil, à satisfação do sentimento religioso fetichista do Negro:

1º, a atividade religiosa na adaptação fetichista do culto católico;

2º, a sobrevivência religiosa africana, nas superstições e magias populares;

3º, a atividade curativa e criminal dos feitiços.

Devemos examiná-las por partes, estudando ainda neste capítulo as adulterações do culto católico.

Não posso voltar aqui à minuciosa demonstração que dei, no *Animisme fetichiste,* do modo por que na Bahia os Negros fetichistas se convertem ao Catolicismo. Apenas farei notar que as notícias sobre *candomblés*, acima transcritas da imprensa diária da Bahia, fornecem novas e eloquentes demonstrações do modo por que, no culto africano, os santos católicos se associam aos fetiches negros.

A adaptação fetichista do culto católico tem duas formas distintas, uma inteira ou subjetiva e outra externa e cultural.

Quando a direção do culto católico continua confiada à direção e à fiscalização de um sacerdócio mais ou menos esclarecido, a transformação do catolicismo em verdadeiros credos fetichistas politeístas é toda interna ou subjetiva. Tem o fenômeno então a feição descrita por mim no trabalho citado.

Toda vez, porém, que os Negros podem assumir a livre direção do culto, as práticas externas traduzem igualmente aquela situação mental assinalada. Este fato de transformação cultual exterior se verifica mesmo, uma vez ou outra, de um modo incompleto no primeiro caso. Mas revela-se em toda sua pujança e clareza em certas condições de mais liberdade, quer

se trate do catolicismo no Brasil, quer se trate das igrejas protestantes em alguns outros pontos da América.

Convém documentar e exemplificar estas asserções. Bourget nos dá conta do fenômeno na descrição transcrita abaixo, de uma cerimônia dos Metodistas Uivadores, a que assistiu em Jack- sonville, nos Estados Unidos, em 28 de março de 1894:

> A igreja, a que fomos ter à noite, é uma pobre capela do meio dos matos. Fomos a carro... É uma espécie de casa de madeira sobre estacas. Pode conter cerca de cem pessoas. Quando entramos havia dez, depois vinte, depois trinta negros e negras. A mobília consiste em alguns bancos e uma cadeira pequena, tudo alumiado por uma lâmpada que está morrendo. Esta miserável luzinha basta para que, habituado à sua claridade intermitente, eu distinga algumas fisionomias: primeiro a do deão, com uma grande cara redonda, quase inchada. O branco dos olhos brilha sobre a pele luzidia e distendida... Ao lado, outro que parece um bérbere. Sua cor é desse preto, quase verde, peculiar a certas populações das montanhas de Marrocos. Eu o observo com mais atenção no momento em que, a um sinal do deão, os assistentes entoam um cântico. Após algumas coplas, o êxtase apodera-se dele. O lábio superior voltasse nos dois cantos e descobre os dentes brancos, num riso em que há muito de crueldade e de sensualidade. Os cânticos sucedem-se. Numa melopeia suave, monótona e apaixonada, essa gente repete um estribilho como: — "*Olha Moisés*", ou — "*Eva está ali*"; ou ainda: — "*Não sabeis que é o momento*?"; ou — "*Eu tenho um deus justo, por trás dos raios do sol, por trás da lua*". Domina então a voz das mulheres que chegam agora em maior número. São criaturas magras, com cabelos em tranças muito finas... Em um momento dado, quando os cantos parecem ter excitado suficientemente os fiéis, o deão lhes diz: — "*Agora podeis uivar até que caia o teto*". As mulheres levantam-se. Acompanhadas pelos gritos e palmas dos homens, começam o mais bárbaro dos exercícios, uma dança de canibais, a que só faltam as vítimas. Andam arrastando os pés no solo, quase sem deixar o chão, por um movimento dos quadris de uma incrível flexibilidade abaixando e levantando a cabeça e voltando o corpo sobre a anca. Semelham atacadas de epilepsia, possuídas de vertigem. Marcham, marcham em círculo de mistura com os homens que acabam por imitá-las. É uma dança de ventre, cujo compasso é marcado pela interminável repetição do estribilho bíblico ou

evangélico... A pequena capela de madeira ressoa à passagem desta procissão de uivadores. Este cristianismo gesticulador em que o nome de Jesus, o de *Old Paul* (*Velho Paulo*) e o de *Holy Ghost* (Espírito Santo) se repetem sem cessar, resolve-se em crises nervosas. Um fiel cai, — *está happy* – feliz, como eles dizem, é necessário levá-lo. Tenho a impressão da vida religiosa no ponto preciso em que ela imerge na vida animal e também a evidência de que a raça negra, se os brancos não se devotam de corpo e alma, estabelecerá no Sul (dos Estados Unidos), livre da escravidão, uma verdadeira África, uma mancha de selvageria, que crescendo, devorando tudo, se tornará um perigo nacional.

Para todo aquele que tiver assistido a uma sessão de *candomblé* na Bahia, esta cerimônia metodista não é mais do que uma cópia fidelíssima, verdadeiro *clichê* fotográfico das danças do *Botucagé* e dos estados de *santo*.

Não é preciso, porém, ir aos Estados Unidos para testemunhar cenas como estas em que os Negros vestem roupagens fetichistas nas suas práticas pseudocristãs, prova evidente da transformação assinalada.

Entre os casos que poderíamos citar, tornamos, por sua importância, à pastoral de um Prelado Brasileiro ilustre a descrição eloquentíssima do *Cábula*, por ele estudada, que mais não é do que uma instituição religiosa africana sob vestes católicas.

Diz D. João Correia Nery:

> "A Cábula": Houve alguém que disse ser grande e mais prejudicial do que pensamos, a influência exercida pelos africanos sobre os brasileiros. Parece mesmo que muito se tem escrito nesse sentido.
>
> Em certa região de nossa Diocese, tivemos, em nossa última excursão, oportunidade de observar a verdade desse acerto.
>
> Encontramos três freguesias largamente minadas por uma seita misteriosa que nos parece de origem africana.
>
> Nossa desconfiança mais se acentuou, quando nos asseveraram que, antes da libertação dos escravos, tais cerimônias só se praticavam entre os pretos e mui reservadamente.

Depois da áurea lei de 13 de Maio, porém, generalizou-se a seita, tendo chegado, entre as freguesias, a haver para mais de 8.000 pessoas iniciadas.

Bem que esteja agora privada dos elementos mais importantes, que infelizmente possuiu outrora, ainda encontramos crescido número de adeptos.

O tom misterioso e tímido com que nos falavam a seu respeito e a notícia da grande quantidade de iniciados ainda existentes, nos levaram, não só a procurar do púlpito incentivar essa tremenda anomalia, como também a tornar algumas notas que oferecemos à consideração e ao estudo dos curiosos.

Graças a Deus, nosso trabalho não foi inútil. Tivemos a "consolação" de ver centenares de cabulistas abandonarem os campos inimigos e voltarem novamente a N. S. Jesus Cristo, ao mesmo tempo que, de muito bom grado, nos forneciam informações sobre a natureza, fins, etc... da associação, a que pertenciam.

A nosso ver a *Cábula* é semelhante ao *Espiritismo* e à *Maçonaria*, reduzidos a proporções para a capacidade africana e outras do mesmo grau.

Como o *Espiritismo*, acredita na direção imediata de um bom espírito, chamado *Tatá*, que se encarna nos indivíduos e assim mais de perto os dirige em suas necessidades temporais e espirituais. Como a *Maçonaria*, obriga seus adeptos, que se chamam *camanás* (iniciados), para distinguir dos *caialós* (profanos), a segredo absoluto, até sob pena de morte pelo envenenamento; tem suas iniciações, suas palavras sagradas, seus tatos, seus gestos, recursos particulares para se reconhecerem em público os irmãos.

Como em todas as inovações congêneres, há muito charlatanismo e exploração, sendo alguns centros por isso desprezados; também outros misturam o catolicismo e suas venerandas cerimônias com essa seita exóticas talvez, como é sempre plano, para atrair os incautos e os inocentes.

Em vez de sessão, a reunião dos cabulistas tem o nome de *mesa*. Há duas *mesas capitulares*: a de *Santa Bárbara* e a de *Santa Maria*, subdividindo-se em muitas outras, com as mesmas denominações. Disseram-nos que havia uma terceira *mesa de São Cosme e São Damião*, – mais misteriosa e mais central, que exercia uma espécie

de fiscalização suprema sobre as duas outras, cujos iniciados usavam nas reuniões compridas túnicas pretas, que cobriam o corpo todo, desde a cabeça até os pés – uma espécie de saco dos antigos penitentes. Nada, porém, podemos asseverar nesse sentido.

Graças às boas informações, ministradas ocultamente, podemos fazer uma ideia perfeita desta perigosa associação.

O chefe de cada *mesa* tem o nome de *enbanda* e é secundado nos trabalhos por outro que se chama *cambône*. A reunião dos *camanás* forma a *engira*. Todos devem obedecer cegamente ao *enbanda* sob pena de castigos severos.

As reuniões são secretas, ora em uma determinada casa, mais comumente nas florestas, a alta noite.

À hora aprazada, todos, de camisa e calças brancas, descalços, se dirigem ao *camucite* (templo).

Uns a cavalo, outros a pé, caminham silenciosos fechando a retaguarda o *enbanda*. Um *camaná* ou um *cambône* vai na frente e conduz a *mesa* (toalha, vela e pequenas imagens).

Em um ponto dado, deixam o caminho e tomam uma vereda só conhecida dos iniciados. Então acendem as velas.

Chegados ao *camucite*, que é sempre de baixo de uma árvore frondosa, no meio da mata, limpam aí uma extensão circular de 50 m mais ou menos. Fazem uma fogueira e colocam a *mesa* do lado do oriente, rodeando as pequenas imagens de velas acesas, simetricamente dispostas.

Há certa cerimônia para se acenderem as velas: 1º se acende uma a leste, em honra do mar *carunga*, depois uma a oeste e outras duas ao norte e ao sul; finalmente muitas outras em tôrno do *camucite*. Chamam as velas – *estereiros*.

Aparece então o *enbanda*, descalço, com um lenço amarrado na cabeça, ou com o *camolele* (espécie de gorro), tendo um cinto de rendas alvas e delicadas.

À presença do chefe, os *camanás* o imitam, amarrando lenços na cabeça. Segue-se uma espécie de oração preparatória, feita de joelhos diante da mesa. Ergue-se o *enbanda*, levanta os olhos ao céu, concentra o espirito e tira o 1º *nimbu* (canto):

> Daí-me licença, carunga,
>
> Daí-me licença, tátá,
>
> Daí-me licença, bácula,
>
> Que o *enbanda* qué quendá.

Estas e outras cantigas são acompanhadas de palmas compassadas, enquanto o *enbanda* em contorsões, virando e revirando os olhos, faz trejeitos, bate no peito com as mãos fechadas e compassadamente, emitindo roncos profundos e soltando afinal um grito estridente e horroroso.

O bater das palmas chama-se *quatan* ou *liquáqua*.

Se há algum descompasso, ao *cambône* interroga o *enbanda*:

– Por conta de quem *camaná* F. não bate *caliquaqua*? O *cambône* responde: – Por conta de *ca-ussê*.

Esta partícula *ca* precede quase todas as palavras. Cremos ser uma gíria particular para dificultar a compreensão do que falam.

Ao *estridor* do enbanda cessa o canto inicial.

O *cambône* traz um copo de vinho e uma raiz.

O *enbanda* mastiga a referida raiz e bebe o vinho.

Sorve o fumo do incenso, queimado neste momento em um vaso qualquer e entoa o 2º *nimbu*:

> Baculo no ar
>
> Me queira na mesa,
>
> Me tombo a girar,

O *enbanda*, ora dançando ao bater compassado das palmas, ora em êxtase, recebe do *cambône* o *candaru* (brasa em que foi queimado o incenso), trinca nos dentes e começa a despedir chispas pela boca, entoando então o *nimbu*:

> Me chame três candaru,
>
> Me chame três tatá,
>
> Sou *enbanda* novo (ou velho),

Hoje venho curimá.

É a hora das iniciações de novos *camanás*.

Se há alguém para entrar ou para iniciar-se, tendo ficado até este momento em um local longe do *camucite*, com o respectivo padrinho, agora deve aproximar-se.

O *catalo* se apresenta humildemente vestido: calças brancas e camisa da mesma cor sem goma e descalço.

Logo que penetra no círculo, passa três vezes por baixo da perna do *enbanda*. É a tríplice viagem, símbolo da fé, da humildade e da obediência a seu novo *Pai* como dali por diante chamará o *enbanda*. Os *camanás* entretanto cantam um hino em ação de graças pela aquisição do novo irmão.

Estando depois o iniciado de pé, diante do *enbanda*, este recebe a *enba* e com ela fricciona os pulsos, a testa e o occiput do *caialo*; dá-lhe a raiz para que mastigue e engula o suco, faz-lo beber um cálice de vinho e o conduz ao lugar que dali por diante tem na *engira*.

Distribuída a *enba* aos demais *camanás* e tendo todos provado a raiz e bebido o vinho, segue-se a cerimônia da fé.

O *enbanda* entoa o seu *nimbu*, seguem-se as palmas, etc.

Toma então uma vela acesa, benze-se e começa a passá-la por entre as pernas, por baixo dos braços, pelas costas de cada indivíduo.

Se apagar a vela diante de qualquer *camaná*, grita logo o enbanda:

— Por conta de quem *camaná* F. não tem *café cá-tudo*?

O *cambône* responde e começa então aquele pobre *camaná* a ser castigado com duas, três, quatro pancadas nas mãos, com o *quibandan* (palmatória), até que a vela não se apague mais.

Estes castigos são frequentes e o *enbanda* manda aplicá-los sempre que julga conveniente, para o aperfeiçoamento dos *camanás*.

Verificada a fé de todos os irmãos, segue-se a tomada do *santé*, ponto principal de todas as reuniões.

Todos dobram um lenço branco em forma de fita e com ele cingem a testa, amarrando-a na nuca. Diminuem a luz da fogueira e queimam incenso ou resina, que perfuma o ambiente.

Entoam o hino apropriado e ao compasso das palmas o *enbanda* dança, esforçando-se com grandes gestos e trejeitos para que o espírito se apodere de todos. Quase sempre há em cada *mesa* mais de um *enbanda* e o esforço do *enbanda-chefe* é no sentido de dar o *santé* aos *enbandas* inferiores, para que sejam dali afastados.

De espaço a espaço todos atiram *enba* para o ar, a fim de que se afastem os maus espíritos e fiquem cegos os profanos, não devassando assim seus sagrados mistérios. De repente um deles, geralmente *enbanda*, verga o corpo, pende a cabeça e rola pelo chão em contorções. A fisionomia torna-se contraída, todo o corpo como que petrificado e sons estertorosos lhe escapam do peito. É o *santé* que dele se apoderou.

Às vezes um simples *camaná* merece ter o *santé*. Nesse período fala e discorre, sem ter aprendido, sobre as coisas cabulares, como o mais perfeito e sabido dos *enbandas*. Os que são sujeitos a ter *santé* constituem uma espécie de médiuns do espiritismo e quase sempre terminam *enbandas.*

De tudo o que nos disseram a respeito desta perigosa associação, pondo de parte os charlatanismos e miseráveis explorações, concluímos, como dissemos a princípio, que o fim imaginado pelos seus adeptos é a aquisição de um espírito que imediatamente os guie e proteja em suas necessidades.

Todos trabalham e se esforçam para ter o *santé*, sujeitando-se para isso a diversas abstinências e ridículas penitências.

Uma vez tomado o *santé*, trata de obter o seu espírito familiar protetor, mediante certa cerimônia. Entra no mato com uma vela apagada e volta com ela acesa, não tendo levado meio algum para acendê-la, e traz então o nome do seu protetor. Há diversos nomes desses espíritos protetores, como sejam: *tátá guerreiro, tátá flor de carunga, tátá rompe-serra, tátá rompe-ponte*, etc.

Como se vê, são eloquentes vestígios de uma religião atrasada e africana que, transportada para o Brasil, aqui se misturou com as cerimônias populares da nossa religião e outras associações e seitas existentes, resultando de tudo isso perigosa amálgama, que só serve para ofender a Deus e perverter a alma.

CAPÍTULO VIII

Valor social das raças e povos negros que colonizaram o Brasil, e dos seus descendentes

Sumário:

I. Raças e povos Africanos, de cuja introdução no Brasil há provas indiscutíveis. II. Razões improcedentes da incapacidade do negro para se adaptar às civilizações das raças superiores. III. Afirmações apressadas sobre a impossibilidade futura da civilização do negro. Exageradas pretensões otimistas a favor do negro. Sua aptidão a uma civilização futura. IV. Termos do problema-negro no Brasil. Capacidade cultural do negro brasileiro. V. Capacidade evolutiva e civilizadora de negros e brancos. VI. Distinção entre os verdadeiros negros e os chamitas mais ou menos pretos. VII. Negros bantus e sudaneses.

I. Os dados e documentos coligidos neste trabalho permitem distribuir no seguinte quadro as raças e povos africanos de cuja introdução no Brasil há provas certas e indiscutíveis:

I. Chamitas africanos:

Fulás, (Bérberes (?), Tuaregs (?)).

Mestiços chamitas : *Filanins, Pretos-Fulos*.

Mestiços chamitas e semitas: *Bantus orientais*.

II.Negros bantus:

a) Ocidentais: *Cazimbas, Schéshés, Xexys, Auzazes, Pximbas, Tembos, Congos* (Martius e Spix), *Cameruns*.

b) Orientais: *Macuas, Anjicos* (Martius e Spix).

III.Negros Sudaneses:

a) *Mandês: Mandingas, Malinkas, Sussus, Solimas*.

b) Negros da Senegâmbia: *Yalofs, Falupios, Sêrêrês, Kruscacheu*.

c) Negros da Costa do Ouro e dos Escravos: Gás e Tshis: *Ashantis, Minas e Fantis (?) Gêges ou Ewes, Nagôs, Beins.*

d) Sudaneses centrais: *Nupês, Haussás, Adamauás, Bornus, Guruncis, Mossis (?).*

IV. Negros Insulani: *Bassós, Bissau, Bixagós.*

Será escusado dizer que a esta enumeração bem podem e devem ter escapado muitos povos negros que, principalmente no curso dos três primeiros séculos do tráfico, não deixaram de sua passagem vestígios nem documentos. Seguramente, africanos de muitas outras nacionalidades haviam de ter entrado no Brasil, mas não está na nossa intenção arrolar todas as nações, povos ou tribos que aqui tivessem tido representantes. Essa tarefa pode ser muito curiosa e atraente para espíritos desocupados, mas poucos frutos promete. Apenas nos preocupam aqui aqueles povos negros, que, pelo número de colonos introduzidos, pela duração da sua imigração, ou pela capacidade e inteligência reveladas, puderam exercer uma influência apreciável na constituição do povo brasileiro.

Para julgar a colonização africana no Brasil, do ponto de vista do valor social dos colonos, temos que basta aquela enumeração.

Nesta apreciação, resolutamente pomos à margem as discussões insolúveis sobre a natureza e espécie da inferioridade da raça negra.

II. De fato, não é a realidade da inferioridade social dos negros que está em discussão. Ninguém se lembrou ainda de contestá-la. E tanto importaria contestar a própria evidência. Contendem, porém, os que a reputam inerente à constituição orgânica da raça e, por isso, definitiva e irreparável, com aqueles que a consideram transitória e remediável. Para os primeiros, a constituição orgânica do negro modelada pelo *habitat* físico e moral em que se desenvolveu, não comporta uma adaptação à civilização das raças superiores, produtos de meio físico e cultural diferente. Tratar-se-ia mesmo de uma incapacidade orgânica ou morfológica. Para alguns autores, e Keane esposa esta explicação, seria a ossificação precoce das suturas cranianas que, obstando o desenvolvimento do cérebro, se tornaria responsável por aquela consequência. E a permanência irreparável deste vicio aí se está a atestar na incapacidade revelada pelos negros, em todo o decurso do período histórico, não só para assimilar a civilização dos diversos povos com que estiveram em contato, como ainda para criar cultura própria.

Bem pouco valiosas e procedentes se afiguram estas razões. A ossificação precoce das suturas cranianas, excluído o caso patológico aqui inadmissível, há de ser um produto da evolução morfológica, proporcional e paralela à evolução funcional, de que é um caso apenas o desenvolvimento físico ou mental. Impossível, pois, tornar uma responsável pela outra. A ossificação será precoce mas não prematura, pois ocorre em tempo e de harmonia com o reduzido desenvolvimento mental de que os povos negros são dotados. Recentemente a experiência clínica desfez uma ilusão fundada em erro análogo, por um momento triunfante em neuropatologia. A suspeita ou a crença de que a ossificação precoce das suturas cranianas fosse a causa do atraso no desenvolvimento mental dos idiotas e imbecis, em virtude da insuficiência do espaço oferecido ao desenvolvimento cerebral, acham o seu corolário prático no preconício da cranioctomia, intervenção cirúrgica destinada a remediar aquele defeito. Mas a experiência frustrou as generosas esperanças depostas nesta intervenção, demonstrando, como era de esperar, que atraso cerebral e precocidade craniana se subordinavam ao

mesmo vício degenerativo, tinham a sua causa comum na mesma anomalia evolutiva, e não se ligavam entre si por laços diretos de interdependência genética.

III. Demasiado escasso, por outro lado, é o curto espaço do período histórico para nele se fundar a afirmação categórica de uma impossibilidade futura de civilização do negro. Quando nos ensina a explicação evolutiva, que andavam errados todos os cálculos ou cômputos da idade humana e que por milênios de séculos se devem contar as aquisições lentas e progressivas do seu aperfeiçoamento, não é argumentando com o que nos ensina o curto período do conhecimento histórico dos povos que se pode lavrar a condenação do negro a uma estagnação eterna na selvageria.

No entanto, não pecam menos por exageradas as pretensões otimistas. A alegação de que por largo prazo viveu a raça branca, a mais culta das seções do gênero humano, em condições não menos precárias de atraso e barbaria; o fato de que muitos povos negros já andam bem próximos do que foram os brancos no limiar do período histórico; mais ainda, a crença de que os povos negros mais cultos repetem na África a fase da organização política medieval das modernas nações européias (Beranger Feraud), não justificam as esperanças de que os negros possam herdar a civilização europeia e, menos ainda, possam atingir a maioridade social no convívio dos povos cultos.

O que mostra o estudo imparcial dos povos negros é que entre eles existem graus, há uma escala hierárquica de cultura e aperfeiçoamento. Melhoram e progridem; são, pois, aptos a uma civilização futura. Mas se é impossível dizer se essa civilização há de ser forçosamente a da raça branca, demonstra ainda o exame insuspeito dos fatos que é extremamente morosa, por parte dos negros, a aquisição da civilização europeia. E diante da necessidade de, ou civilizar-se de pronto, ou capitular na luta e concorrência que lhes movem os povos brancos, a incapacidade ou a morosidade de progredir, por parte dos negros, se tornam equivalentes na prática. Os extraordinários progressos da civilização europeia entregaram aos brancos o domínio do mundo, as suas maravilhosas aplicações industriais suprimiram a distância e o tempo. Impossível conceder, pois, aos negros como em geral aos povos fracos e retardatários, lazeres e delongas para uma aquisição muito lenta e remota da sua emancipação social. Em todos os tempos não passou de utopias de filantropos, ou de planos

ambiciosos de poderio sectário, a ideia de transformar-se uma parte de nações às quais a necessidade de progredir mais do que as imitações monomaníacas do liberalismo impõe a necessidade social da igualdade civil e política, em tutora da outra parte, destinada à interminável aprendizagem em vastos seminários ou oficinas profissionais. A geral desaparição do índio em toda a América, a lenta e gradual sujeição dos povos negros à administração inteligente e exploradora dos povos brancos, tem sido a resposta prática a essas divagações sentimentais.

IV. Não é, pois, a concepção teórica, toda especulativa e não demonstrada, de uma incapacidade absoluta de cultura dos negros, que merece preocupar povos, como o brasileiro, que, com a escravidão africana, receberam e incorporaram em sua formação étnica doses colossais de sangue negro. O que importa ao Brasil determinar é o quanto de inferioridade lhe advém da dificuldade de civilizar-se por parte da população negra que possui e se de todo fica essa inferioridade compensada pelo mestiçamento, processo natural por que os negros se estão integrando no povo brasileiro, para a grande massa da sua população de cor.

Capacidade cultural dos negros brasileiros; meios de promovê-la ou compensá-la; valor sociológico e social do mestiço árioafricano; necessidade do seu concurso para o aclimamento dos brancos na zona intertropical; conveniência de diluí-los ou compensá-los por um excedente de população branca, que assuma a direção do país: tal é na expressão de sua rigorosa feição prática o aspecto por que, no Brasil, se apresenta o problema o *Negro*[1].

---

[1] Eis como Morselli aprecia recentemente as consequências, nos Estados Unidos, do cruzamento de negros e brancos, ainda nas suas melhores hipóteses. "Se questa fusione si intende nel senso biologico — cioé che dalle unione fra i Negri e i Bianchi debba uscire una razza meticcia veramente *Afro-Anglosassone,* — l'avvenire della grande nazione ne sarebbe minacciato. Sono, infatti, vantaggiose soltanto le mercolange di elementi etnici non troppo dissimili. Sotto tale riguardo l'immigrazione Olandese, la Tedesca, l'Italiana portano utilissimo contributo alla definitiva formazione del neo-tipo etnico Nord-Americano, temperando vicenderalmente le tendenze eccesive delle singole stirpi ed arrecando ognuna il suo corredo di buone attitudine nazionali. Ma i Negri sono al disotto dei Bianchi in tutto: nella energia vitale, nella intelligenza, nel carattere. Ove il loro numero fosse soverchio, il tipo misto che uscirebbe dall'unione completa fra le due Razze non potrebbe a meno dal ritenere parte di quella deficienza, e quindi si abbasserebbe. Che se l'elemento Negro sará invoco scasso, avrá luogo il suo completo assorbimento, e dopo poche generazioni tutti i

Adstrito por agora ao exame da capacidade cultural do negro brasileiro, é a este padrão da morosidade extrema em considerar-se que a havemos de referir, pois, se o futuro do Brasil dependesse de chegarem os seus negros ao mesmo grau de aperfeiçoamento que os brancos, muitas vezes se poderiam transformar antes os seus destinos de povo, se é que algum dia se houvesse de realizar. Ocorre, portanto, demonstrar que de fato nessa morosidade reside o ponto fraco da civilização dos negros.

V. Naturalmente preferiremos dar aqui a experiência dos observadores mais favoráveis à raça negra. E para os negros da África, nos limitaremos a uma justa e profunda análise de Ellis.

> Como resultado de todas estas influências desfavoráveis, a energia de todo o povo degenerou em indolência e gozos sensuais e para sair desta situação serão necessários séculos, porque a natureza exerce sobre o desenvolvimento do ser humano uma influência soberana que é tanto mais poderosa quanto mais próximo se acha o povo do estado primitivo, pois nas sociedades civilizadas vai-se aprendendo gradualmente a combatê-la. Contudo, em tudo isto vemos efeitos de condições externas e não há razão para supor que originalmente as raças brancas possuíam capacidade mental superior à das raças negras. Se conseguiram atingir aos mais altos sucessos no mesmo período de tempo, foi isso apenas porque elas se acharam situadas com mais felicidade. Mas atualmente muitos ingleses, especialmente os que estão empenhados na propagação das diferentes formas do Cristianismo, parecem supor que, se esta religião fosse imposta aos negros, teria isto como consequência quase imediata uma civilização negra aproximadamente equivalente à européia. Acreditam eles que a nossa civilização é uma consequência da nossa religião, quando a verdade é exatamente o oposto. Todavia, o negro pagão que, para usar a frase consagrada, se converte ao Cristianismo, não se eleva por isso ao nível moral do europeu. As características morais

---

discendenti saranno tornati aí tipo atonico piú forte: ad ogni modo, il lavoro di fusione avrá sempre apportato alla razza supe riore una notevole perdita d'energia e di tempo, e avrá con ció ritardato i progressi della civiltá Americana".

Julgada nas condições particulares da colonização do Brasil, seria erro deplorável reconhecer a utilidade relativa do cruzamento Afro-lusitano em que se vai absorvendo o elemento negro da nossa população. Mas impossível desconhecer que esta melhor hipótese para que apelamos como para uma nossa vantagem sobre os Estados Unidos na solução do problema "O Negro", pelo menos incide na última alternativa formulada por Morselli.

transmitidas pela herança não são mais suscetíveis do que as físicas de ser apagadas pela simples mudança de crenças; e o negro convertido rebaixa invariável e necessariamente a nova religião ao nível de sua própria cultura mental[2]. Em todo caso nós temos atualmente uns dois mil anos de avanço sobre o negro e não é esta uma lacuna que se possa vencer de um salto. Qualquer tentativa de impor à força ao negro as nossas condições artificiais de existência há de falhar, pois os caracteres de raça não podem ser transformados de repente: e mesmo quando fosse possível impor-lhes a nossa civilização, esta não seria duradoura, porque entre a situação deles e a nossa faltariam as fases de transição. Para ser permanente, a civilização deve ser gradual; pois só quando um passo avante está dado com segurança é que o caráter de raça se torna firme e capaz de sofrer novo impulso.

Não adianta acumular citações, em relação ao negro da África; este é o sentir comum dos etnólogos de competência. Indagaremos o que se passa na América, onde estão os negros colocados em condições de meio e cultura a todos os respeitos mais favoráveis do que os da África. Apreciando os progressos realizados pelos negros norte-americanos nos trinta anos que decorrem de sua libertação, afirma Mandarini, autor francamente favorável aos negros:

Posto que o negro da América tenha progredido muito exteriormente, posto tenha assimilado as formas da vida civil, todavia, no fundo d'alma, ele é ainda uma criança; de bem pouco tem ultrapassado aquele estádio infantil da humanidade em que se acha o seu coirmão da África. Destes escrevia Stanley no *Times*: Para dirigi-los e viver entre eles, é necessário a gente resolver-se decididamente a considerá-los como crianças que requerem certos métodos diferentes de direção por parte dos cidadãos ingleses ou americanos: devem, porém, ser dominados com o mesmo espírito, com a mesma falta de capricho, com o mesmo respeito essencial que se deve aos nossos semelhantes. No dizer de todos os viajantes, escreve Letourneau, é bem a meninos europeus que se deve comparar a maior parte das raças negras da África: elas tem da infância a leviandade, o capricho, a imprevidência, a volubilidade, a inteligência ao mesmo tempo viva

[2] Tive a satisfação de ver confirmadas neste assérto observações por mim feitas e demonstradas para o negro brasileiro *(Ilusões da catequese no Brasil, in* "Rev. Bras.", 1896), numa época em que eu ainda não conhecia a obra de Ellis.

e limitada. Em outra obra, escrevia: Para o negro da África, abandonado a si mesmo e vivendo segundo a própria natureza, o impulso dominante parte menos frequentemente do cérebro do que do estômago. Passar de tal fase de desenvolvimento àquela que caracteriza as nações civis modernas não é coisa, por certo, factível em um trintênio de vida civil: não um trintênio, mas séculos e séculos são precisos para que os dotes sociais, adquiridos pelos Afro-Americanos em seu contato íntimo com os brancos, transmitindo-se de geração em geração, se tornem caracteres da raça negra na América. Na escala da civilização, os Afro-Americanos ocupam ainda um dos últimos degraus, a raça anglo-saxônia um dos primeiros, senão o primeiro: os Americanos tem plena consciência de tal fato e não se podem resolver a tratar de igual para igual com uma gente tão inferior a eles, do mesmo modo que o adulto não trata a criança de igual para igual, nem as classes superiores às inferiores.

Comentando os conceitos de Mandarini, por demais favoráveis aos negros americanos, pondera o prof. Morselli:

Nenhum antropologista poderá jamais admitir uma igualdade de capacidade evolutiva entre o branco e o negro. O mais humanitário dos antiescravistas jamais poderá cancelar as diferenças biológicas entre os homens. Acaso não são elas tais e de tal intensidade que induzam alguns dos mais competentes naturalistas, qual um Linneu, um Fred. Muller, e um Maeckel, a admitir que as chamadas raças humanas são outras tantas espécies biologicamente distintas do gênero *Homo*?... O Negro, principalmente, é inferior ao Branco, a começar da massa encefálica, que pesa menos, e do aparelho mastigatório que possui caracteres animalescos, até às faculdades de abstração, que nele é tão pobre e tão fraca. Quaisquer que sejam as condições sociais em que se coloque o Negro, está ele condenado pela sua própria morfologia e fisiologia a jamais poder igualar o Branco. Para que se pudesse verificar tal acontecimento histórico-antropológico, fora mister uma circunstância bem improvável, senão impossível: a perda, por parte do Branco, da sua capacidade de adaptação progressiva. Só uma parada da civilização europeia e Anglo-Americana daria tempo aos Negros para, na sua lentíssima e não espontânea evolução, atingir-nos e igualar-nos. Mas enquanto a civilização americana for progressiva, as aquisições que aquele grande povo realiza cada ano aumentarão, fecundarão sucessivamente o mundo, e, enquanto o Negro tiver dado um curto passo, os Anglo-saxões terão tomado tal impulso que excederão

sempre aos seus concidadãos de cor. Por outro lado é estranho que espere alguém possam os Afro-Americanos civilizar-se tanto quanto os Brancos. Estes otimistas não refletem que a civilização nasceu na Europa de causas particulares da raça, clima e ambiente e que bem diversa teria sido se nascesse espontaneamente em o meio de populações cafres ou sudanesas.

No entanto, por mais instrutivo que seja o conhecimento desta desigualdade na capacidade evolutiva e civilizadora de negros e brancos, ela não esgota hoje a questão dos negros no Brasil.

Dada a sua absorção na população compósita do país, e por outro lado dadas as diferenças de capacidade e graus de cultura entre os povos negros importados, está claro que a influência por eles exercida sobre o povo americano que ajudaram a formar será tanto mais nociva quanto mais inferior e degradado tiver sido o elemento africano introduzido pelo tráfico. Ora, os nossos estudos demonstram que, ao contrário do que se supõe geralmente, os escravos negros introduzidos no Brasil não pertenciam exclusivamente aos povos africanos mais degradados, brutais ou selvagens. Aqui introduziu o tráfico poucos negros dos mais adiantados e mais do que isso mestiços chamitas convertidos ao Islamismo e provenientes de estados africanos bárbaros sim, porém dos mais adiantados.

VI. De fato, a primeira discriminação a fazer entre os africanos vindos para o Brasil é a distinção entre os verdadeiros negros e os povos chamitas que, mais ou menos pretos, são todavia um simples ramo da raça branca e cuja alta capacidade de civilização se atestava excelentemente na antiga cultura do Egito, da Abissínia, etc. Temos assentado que o Brasil recebeu chamitas puros como os Fulás ou Filanins, do Haussá e talvez com os Fulás-Fulás, do Futa-Djalan, vindos com os escravos da Senegâmbia. Para os Fulás, do Haussá, o fato está comprovado no testemunho dos contemporâneos. Somente, tendo sido muito reduzidos em número, não se lhes pode atribuir grande influência na colônia africana do Brasil. Ao contrário, o número dos mestiços chamitas foi muito considerável e muito poderosa a ação por eles exercida. Sangue chamita pelos Fulás orientais recebemos nós com os Haussás, Adamauás e Bornús; e pelos Fulás ocidentais, do Futa-Djalan, com os *pretos fulos* da Gâmbia e da Guiné Portuguesa. Mas sangue chamita recebemos ainda com os Bantus orientais, vizinhos e aparentados com os Chamitas Wahuma e Massai, da região dos

lagos, e ainda com os Galos e Somalis. Não sabemos se outros chamitas vieram ao Brasil. Dos negros que vieram escravos para a colônia, o Visconde de Porto Seguro inclui Bérberes. Sem explicação como está feita esta indicação, não se sabe se ela se refere a Fulás ou a outros Chamitas, do Saara ou da África Setentrional. Mesmo sangue semita nos devia ter entrado com os Bantus orientais, tão expostos a incursões e misturas com os Árabes, que neles julgou Stanley predominar esta influência. Também não é fácil nos mestiços Bornus separar a influência chamita da semita. O que sabemos por experiência própria da superioridade em inteligência e cultura do mestiço árioafricano sobre os negros, se confirma na influência exercida pelos Fulás e seus mestiços nos povos mais cultos do Sudão. Por toda parte estiveram eles à frente dos grandes impérios e reinos e com eles penetrou o Islamismo na África.

Se não é lícito depor nestes mestiçamentos esperanças exageradas, pois, embora irrequietos, inteligentes, ativos e empreendedores, os Taucaulenses[3] se revelam simples povos negros, em todo caso se compreende que, no meio americano muito mais favorável, estes mestiços possam adquirir valor comparável ao do cruzamento árioafricano. Como quer que seja, a existência de chamitas pretos, puros ou mestiços, entre os escravos africanos que vieram para o Brasil, retira todo valor ao argumento que leva a invocar a favor da capacidade da raça negra e o exemplo de alguns homens negros de reconhecida superioridade intelectual. Quando mesmo estes não fossem mestiços árioafricanos, bem podiam ser apenas chamito-africanos.

Esta tangente apenas corre o risco de multiplicar demais a prole de Cham, deste outro lado do Atlântico.

Mas, se deixados à parte os chamitas e seus mestiços, procuramos julgar das qualidades dos colonos negros, verificamos que entre eles força é estabelecer desde logo distinções e agrupamentos.

VII. A distinção principal, a mais geral e conhecida é em negros bantus e sudaneses. Mas começam as desinteligências quando se tem de estabelecer qual deles é o verdadeiro ramo negro ou de negro puro-sangue.

---

[3] Palavra não muito nítida no original. (Nota de H. P.).

Lepsius admite que, sob o ponto de vista linguístico, — e a distinção acima é uma distinção linguística, se pode dividir a África em três zonas: a zona Bantu, ao sul do equador; a zona Média, entre o equador e o Saara; a zona Mchamita do Saara ao Mediterrâneo, vale do Nilo à Somalis inclusive. A língua bantu seria para Lepsius peculiar à raça negra, primitiva e originária da África. As línguas da zona intermediária seriam ao contrário línguas mistas, participando do bantu e da chamítica.

Um dos etnologistas modernos mais reputados, Keane, sustenta ao contrário, como muitos outros, que o verdadeiro negro é o sudanês.

> Falando em geral, diz ele, as populações *Bantus* mostram modificações notáveis do tipo negro na sua cor mais clara, na sua maior capacidade craniana, nos dentes menores e no prognatismo menos pronunciado. Elas são notavelmente mais inteligentes, mais civilizadas e mais capazes de ulterior desenvolvimento do que o Negro puro sangue... As raças de língua Bantu são povos negróides mestiços, sendo indubitavelmente o Negro o elemento predominante, como bem mostra o predomínio geral do preto, de cabelo lanzudo, a cor escura, além das superstições grosseiras associadas à feitiçaria, de caráter essencialmente Negro. Com o substrato Negro estão misturados invasores semitas (Árabes) na Costa oriental e por toda parte, mais provavelmente Chamitas, principalmente Galos, provenientes do Noroeste.

No entanto, se comparam os povos Bantus aos Sudaneses, tem-se a impressão de que, através de toda a culta e sanguinária barbaria dos últimos, povos há no Sudão que atingiram a uma fase de organização, grandeza e cultura que nem foi excedida, nem talvez atingida pelos Bantus. Quando se acompanha a história movimentada da família Mandê, a sua remota influência nos impérios da bacia central do Niger, embora talvez sob o influxo dos Bérberes e Fulás, a sua atividade atual, inteligente e progressista, a competência vantajosa, segundo Binger, que move aos Fulás, é difícil acreditar que lhes sejam superiores os negros austrais. Mas não é só esta família. Os Ashantis são, no acordo geral dos observadores, um dos povos mais civilizados da África. E o cel. Ellis mostra que os povos da Costa dos Escravos, em particular os Dahomys e Iorubanos tem atingido um período adiantado de organização. Mais adiantados são, por ventura, os Haussás, em cujos domínios, ainda talvez por influxo e ascendência dos Fulás, se constituíram nações muito policiadas. E Ashantis, Emas, Nagôs e

Haussás foram longamente introduzidos no Brasil. É digno de nota que muito se acreditou na colônia portuguesa a opinião expressa por Debret que os negros do norte eram mais fortes e resistentes do que os negros do sul da África. Não está claro, porém, em Debret, se esta diferença é entre negros bantus e sudaneses, ou se, como afigura Martius, entre negros bantus do norte e do sul. Martius considera os Macuas menos inteligentes, menos ativos, mais fracos e menos aclimáveis no Brasil do que os Congos, Angolas e Cabindas.

CAPÍTULO IX

A sobrevivência psíquica na criminalidade dos negros no Brasil

Sumário:

I. Opinião de Jacoby. II. Atavismo e sobrevivência. III. Sobrevivência psíquica na criminalidade negra. 1. O talião. 2. O direito de propriedade.

I. A propósito dos meus estudos sobre atavismo paranoico, escreveu o insigne psiquiatra russo Dr. Jacoby:

> Nina Rodrigues combate a teoria da paranoia (Tanzi e Riva), mas o seu belo trabalho sobre o animismo dos negros brasileiros, de uma importância capital e do mais alto valor para o estudo da psicologia social pleiteia contra ele. Evidentemente nessas epidemias psíquicas os fatores determinantes são a sugestão coletiva e o contágio moral, como o tinha mostrado Sergi, mas há ainda o fator predisponente, o terreno psíquico, e Nina Rodrigues nos faz tocar com o dedo, por assim dizer, o caráter reversivo, o retorno da mentalidade dos negros e dos mulatos brasileiros.

II. Acredito que, nesta apreciação dos meus trabalhos, como nos seus brilhantes estudos de psicopatologia social, o eminente escritor russo confunde indevidamente num fato único dois fenômenos psíquicos distintos, o atavismo e a sobrevivência.

O atavismo é um fenômeno mais orgânico, do domínio da acumulação hereditária, que pressupõe uma descontinuidade na transmissão, pela herança, de certas qualidades dos antepassados, saltando uma ou algumas gerações. A sobrevivência é um fenômeno antes do domínio social, e se distingue do primeiro pela continuidade que ele pressupõe: representa os resquícios de temperamentos ou qualidades morais, que se acham ou se devem supor em via de extinção gradual, mas que continuam a viver ao lado, ou associados aos novos hábitos, às novas aquisições morais ou intelectuais.

De uma e de outro tenho tido conta nos meus estudos da criminalidade negra no Brasil. Considero a reversão atávica uma modalidade da degeneração psíquica, da anormalidade orgânica que, quando corporizada na inadaptação do indivíduo à ordem social adotada pela geração a que ele pertence, ou, para servir-me de uma expressão predileta de Tobias Barreto, quando se corporizou na inadaptação às condições existenciais de uma sociedade, que é a sua, constitui a criminalidade normal ou ordinária.

A sobrevivência criminal é, ao contrário, um caso especial de criminalidade, aquele que se poderia chamar de criminalidade étnica, resultante da coexistência, numa mesma sociedade, de povos ou raças em fases diversas de evolução moral e jurídica, de sorte que aquilo que ainda

não é imoral nem ante-jurídico para uns réus já deve sê-lo para outros. Desde 1894 que insisto no contingente que prestam à criminalidade brasileira muitos atos ante-jurídicos dos representantes das raças inferiores, negra e vermelha, os quais, contrários à ordem social estabelecida no país pelos brancos, são, todavia, perfeitamente lícitos, morais e jurídicos, considerados do ponto de vista a que pertencem os que os praticam.

III. A contribuição dos negros a esta espécie de criminalidade é das mais elevadas. Na sua forma, esses atos procedem, uns do estádio da sua evolução jurídica, procedem outros do das suas crenças religiosas.

A persistência das ideias do talião explica um grande número de crimes da nossa população negra e mestiça.

De fato, na África ele "é sempre a grande lei e muitas vezes executado diretamente pelos interessados" (Letourneau).

Da persistência, na África, do talião organizado em forma de processo regular, dão-nos conhecimento observações da atualidade. Binger descreve assim uma execução a que ele assistiu a 19 de julho de 1887 no mercado de Uolosebigu, Senegal, na qual foram mutilados três ladrões de *cawries*:

> Um pouco antes da execução, dois *sobas* fizeram calar e sentar-se toda a assembleia a golpes de *tuqui* (?). Em seguida o chefe da aldeia, exercendo as funções de carrasco, faz cada ladrão colocar a mão esquerda sobre um cepo, e, de um golpe de sabre, decepou a mão, que era levada ao *Kali* (governador). Terminada a execução, ninguém mais falou nisso. As três mãos foram atadas a um poste e deixadas em exposição por muitos dias. Os três mutilados partiram sem que ninguém se preocupasse com eles: um morreu no dia seguinte; os outros dois sobreviveram a esse terrível suplício. Nesta terra não é raro se ver curarem feridas deste gênero. (I, pág. 35).

Numerosos casos destes, em que particulares não fizeram mais que aplicar modalidades do talião (sofrer pela parte que pecou), conheço eu na nossa criminalidade negra.

A gravura nº I [1] mostra as mãos aleijadas do menino J., a quem a sua avó meteu ambas as mãos em uma panela d'água fervendo, para puni-lo de haver furtado comida de uma marmita colocada no fogão.

A gravura nº II [2] mostra as mãos da menina A., a quem a amante de seu pai meteu igualmente as mãos em água fervendo, para puni-la de ter roubado. A queimadura causou a morte da criança.

Conheço em São Tomé de Paripe um mulato aguadeiro, que tem uma mão decepada por um negro, a quem ele havia aplicado uma bofetada.

A gravura nº III [3] mostra a mão de um negro decepada pelo mesmo motivo. Já é o ponto de honra do rifão: *Bofetada, mão cortada*.

A gravura nº IV [4] mostra uma criancinha de dois anos, cuja avó, africana, lhe aplicou sobre os lábios uma colher de metal muito quente, a fim de puni-la, pela queimadura da boca, da *indiscrição infantil* de ter dito a um cobrador, de quem se ocultava a velha, que esta se achava em casa.

Num dos distritos de Serrinha, há cerca de uns dez anos, houve o processo de uma mulher mulata, de certa posição, que puxou fora e deu largo talho na língua de uma menina, por ter esta cometido ligeira *indiscrição*.

O conceito do direito de propriedade das sociedades africanas dá, ao meu ver, a justificação moral de grande número de crimes praticados pelos negros brasileiros. Dos negros americanos, a este respeito escreveu Thomas:

> Furtos de coisas grandes ou pequenas não são uma ofensa culposa aos olhos dos libertos, e o ladrão preto não é para eles um objeto de aversão, senão quando o ato criminoso é praticado contra sua própria pessoa ou bens; nesses casos, eles são os mais prontos a denunciar o crime e os mais vociferadores na condenação do criminoso.

Antes de ver neste fato, como pensa o autor citado, uma especial manifestação de egoísmo criminoso, é lícito pensar numa persistência do

[1] Não foi encontrada (H. P.).
[2] Não foi encontrada (H. P.).
[3] Não foi encontrada (H. P.).
[4] Não foi encontrada (H. P.).

estádio da evolução jurídica, em que não há responsabilidades individuais nos crimes praticados contra os representantes das gentes ou tribos distintas e mais ou menos diferentes. Então os atos só são sentidos como criminosos, só despertam e ferem a consciência jurídica, quando praticados contra os membros da mesma comunidade, e não quando lesivos de comunidades estranhas. Ora, era esta a fase da evolução jurídica em que se achava grande número de povos negros, quando deles foram retirados os escravos vendidos para a América.